بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين هذا نسب اقل الاثيم حسين الحسيني الطباطبائي الحكيم الحايري
المسكن والمولد والمدفن انشا استكتبته في زمن خالي العلامة الامير سيد علي الصغير من
نسب الذي كان لنا من ابي واجدادي الذي ينتهي الى جدنا الاعلى حضرت علي بن الحسين
ابن علي بن ابيطالب

اما زيد بن علي بن حسين بن علي بن ابي طالب قتل في راس المائة والعشرين وهو ابن اثنين
واربعين واعقب ثلث بنين ولم يكن له انثى وهم الحسين ذي الدمعة وعيسى موتم
الاشبال ومحمد اما الحسين ذي الدمعة فمضى في اخر عمره ومات سنة خمس وثلثين
ومائة واعقب ثلث رجال وهم يحيى وحسين وعلي واما يحيى اعقب سبعة رجال
منهم ثلثة مقلون وهم القاسم والحسين الزاهد وحمزة واربعة مكثرون وهم
محمد الاصغر وعيسى ويحيى وعمر واما عمر المحدث بن يحيى بن الحسين ذي الدمعة
كان اول نقيب ولي على الطالبيين وحج بالناس امير اعدة مرار من جملتها سنة
تسع وثلثين ومائتين وفيها كانت القرامطة غلبت على الاسلاف فرارهم وبقي
عندهم عدة سنين وكان له سبعة وثلثون ولدا منهم احد وعشرون ذكر منهم
ابو الغنائم الرشيد احمد المحدث كان سيدا فاضلا مات سنة سبعة واربعمائة
واما احمد بن عمر المذكور كان اول نقيب ولي على الطالبيين كافة وهجر الحجاز
ووردالعراق سنة الاحدى وخمسون ومائتين واعقب رجالا منهم الحسين نقيب

النقباء اما الحسين فكان له سبعة او خمسة واربعون ولدا منهم ثلثون ذكرا
وعقبه المتصل من ثلثة رجال وهم ابو الحسن محمد النقي الذي عزل رضي الدين
عن النقابة وابو طالب عبد الله ويحيى واما يحيى بن الحسين المعروف بالاسود
كانت له رياسة ونباهة فعقبه المتصل من رجلين ابي العلى محمد وابي علي الحسن
واما ابي علي الحسن بن يحيى المذكور كان رجلا فقيها وكان الشريف المرتضى يكرمه
ويقول اذا قبل اللهم صل على محمد واله دخل ابو علي الحسن عاش رغيدا وضمن
معاملة سود اكثر من اربعين سنة اعقب اثني عشر ولدا منهم ابو الغنايم محمد
واما محمد بن الحسن المذكور كان نقيبا في الاهواز وشاع اسمه بالسخاوة وكان
يقصده الناس من اقصى البلاد لكرمه فمات في سنة الاربعمائة واعقب
ثلثة رجال نقيب النقباء داود وتاج الدين ابو الغنايم محمد الفقيه وشرف
الدين عبد الله واما محمد بن محمد بن الحسن الملقب ابي الفتوح وقيل ابي الغنايم
كان زاهدا نقيبا يسترشدون الناس منه وهو افضل اهل زمانه مات في سنة
اربعمائة وثلثة وستون واعقب اثني عشر ولدا منهم عمر المحدث الملقب بعز الدين
واما عمر بن محمد بن محمد المذكور المحدث الملقب بعز الدين له شهرة عظيمة
وكرامات كثيرة وفضائل جمة بعد ابائه الطاهرين وكان متمولا وفي غاية
الزهد يلبس الصوف ويأكل الشعير وانفق جميع امواله في سبيل الله وكان
حليما شجاعا عالما نقيبا له قدم ثابت في كل فن من العلوم وفضائله اجل من ان

اجل من ان تحصى اعقب من خمسة رجال جلال الدين الحسن الزاهد ومجد
الدين محمد وعيسى كريم قومه وشمس الدين احمد ونجم الدين قاسم واما عيسى
ابن عمر المذكور كان وصي ابراهيم قتيل باخمراء ابن عبد الله المحض وحامل رايته
واما الحسن بن عيسى المذكور المكنى بشريعة الملة ومربي العلة وكان عالما فاضلا
اديبا كاملا نقيبا في البصرة ونواحيها وكان ذا مال غفير وعز كثير
يغبطه اغلب الناس وبيتها بيوت بني العباسيين جميعا واعقب ثمانية
رجال منهم ابو الفتوح محمد بن الحسن حكايته معروفة عاش مدة
في المدينة ثم انتقل منها والجم العباسيين بسطوته اعقب ولدان
احدهم احمد ويقال هبة الله والثاني الحسن واما الحسن بن ابي
الفتوح قال الشيخ تاج الدين في كتاب السبك الذهب وشبك
النسبان الحسن بن ابي الفتوح تزوج بنت ابي عبد الله ابي السدرة
فعرف عقبه ببني السدرة نسبتهم الى جدهم لامهم كان نقيبا في الغري
وولده خمسة عشر كانوا ليوث الغابات في الشجاعة منهم علي بن
الحسن المذكور فارق اخوته وتوجه الى مصر وازعج اهلها فناسبوه
اغفالا وخدعة فاخذه الحاكم الاسماعيلي فقتله فولدت زوجته
بعده ولدا وسماه محمدا فعاش وصار سيد قومه وحاز اخواله
وعشيرتهم فعلا اسمه وشاع عند السلاطين والملوك فاستعظموه

وهابوه فاعقب خمسة وعشرين ولدا ثمانية ذكور منهم علي بن محمد واما علي
ابن محمد المذكور ساد على اخوته جميعا بالرياسة والعلوم والسخاء و
كان تقصده القبائل والعشائر لتعيش في فنائه عاش خمسة وسبعون
عاما وتوفي في سنة ٧٠٣ ودفن في مصر واعقب اربعة رجال منهم عبد العزيز
واما عبد العزيز بن علي بن محمد المذكور هجر من مصر وصار في شيراز
خوفا من سلطان زمانه واقام بها عدة سنين ثم هجر واعطى نقابة
ارجان وكان فاضلا فقيها ورعا نقيبا فاعقب من ثلثة رجال وهم
ابو الحسن محمد نقيب الكوفة وابو الحسين زيد الاسود وابو القاسم
علي المعروف بالدخ واما محمد بن عبد العزيز المذكور الملقب بسيد
شريف الدين ابن السدرة واولاده الملقبون ببني السدرة وقد
تقسموا اولاده عدة بطون وتنازع مع ابي الحسين زيد الاسود ابن
الحسين بن علي كتيلة وساد عليه وعاش في مشهد الغروي ثمانية
وثلثين سنة ومات عن اثني عشر ولدا سبعة ذكور منهم شمس الدين
محمد بن محمد بن عبد العزيز الملقب بباز باز كان كثير الضيف كريما
ويصيح عند اطعامه باز بيا ور باز بيا ور وكان من اعلم اهل زمانه
جامع المعقول والمنقول ذا مال كثير وعز بين قومه وله سبعة وثلثون

سبعة وثلثون ولدا وكلهم اعز رجال اهل زمانهم واشجع شجعان
المعروفين بتلك الزمان يسمها بوهم الرجال والابطال واصغرهم
اكلهم وهو احمد بن محمد سافر الى البصرة بقومه قدرهم اربعمائة
رجل واقام بها نقيبا وعاش عدة سنين بها واعقب ستة رجال
منهم محمد بن احمد المذكور الملقب بمير ابو المعالي وكان مجتهدا نقيبا
فقيها نقيبا زاهدا ورعا يستغني به الغمام ويدعى بشيخ الملة والاسلام
وعاش رغيدا قام في البصرة مدة ثم هجر الى ابو شهر ثم الى شيراز ابرهة
ثم رجع قهقراء الى قازران المعروف بكازران وبقي مقيما فيها
واعقب ثلثة رجال منهم السيد الجليل والكهف النبيل السيد منصور
زاد الله في فضله ورئيس المجتهدين الزاهد العابد سيد شريف
الدين والسيد تاج الدين واما السيد تاج الدين لحق بعمومته في ارض
خراسان في ثغرة تسمى قوسان وهم جمع غفير بتلك النواحي واما السيد شريف
الدين مع السيد منصور ارتحلا الى الحلة وبقيا برهة من الزمان
مقيمين بها ثم السيد منصور قصد الغري وما رئي بها من يتلمذ
عنده وتوجه الى الايران وساح بها مدة زمان الى دورة الاسناد
العظيم الشان اقا باقر بن محمد اكمل البهبهاني رحمه الله فقصده وتلمذ

وتلمذ عنده وتزوج باخته فاعقب ولدا وبنتان اما الولد فهو السيد الفاضل
العالم العامل المعروف بالقاضي سيد علي الكبير اعقب اربع رجال وبنتان
واما السيد شريف الدين فهاجر الى القفقاز وهناك اهلها سبيل شريعة
النبوية مدة خمسة عشر عاما ثم رجع الى ايران وسكن ببلدة نسمى
قاسان فعلا اسمه وكثروا اعقابه حتى ولد منه السيد السند التقي
ومروج دين النبي السيد جعفر المولوي ثم انتقل المذكور مع ابيه الى
الحلة واقاما بها عامين عزما الى الغري ورجعا الى قاسان ثم رجع
السيد جعفر المذكور بنعش ابيه المزبور الى كربلا وهو ابن خمسة وثلثين
سنة فتزوج باحدى بنات عمه ورجع الى قاسان فاعقب منه ولدا
سمي عبد الله فقصد مجاورة قبر جده الحسين الى ان بلغ سافر الى
قاسان ورجع وتزوج باخت العلامة رئيس الفقهاء والمجتهدين
الامير سيد علي الصغير واعقب ولدان وبنتان اما الولدان السيد حسين
المعروف بالطبيب والسيد حسن اما السيد حسين المذكور اعقب السيد محمد
والسيد جعفر وسيد مهدي وسيد احمد وامنه بيكم وفاطمة بيكم الملقبة بكرجك
بيكم اما سيد محمد فاعقب منه الحاج سيد جواد واعقب من سيد جواد السيد علي واعقب من
سيد علي المذكور سيد حسين وسيد حسن واما سيد جعفر فاعقب سيد محمد مهدي واما

١٢

ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين فدعا رسول الله الحسن والحسين عليهما السلام
ابنيه ودعا فاطمة صلوات الله عليها وعلى ابيها وبعلها وبنيها فكانت في هذا الموضع
نسائه ودعا امير المؤمنين عليه السلام فكان نفسه عليه بحكم الله عز وجل وقد ثبت انه
ليس كاحد من خلق الله اجل من رسول الله صلعم فوجب ان لا يكون احد افضل من رسول الله
بحكم الله عز وجل فقال له المامون اليس قد ذكر الله الابناء بلفظ الجمع والما ندر رسول الله صلعم
ابنيه خاصة وذكر النساء بلفظ الجمع وانما دعى رسول الله صلعم ابنته عليه وعليها السلام
وحدها فلم لا جاز ان يذكر الدعاء لمن هو نفسه وهو يكون المراد نفسه في الحقيقة دون
غيرها الحديث وفيه دلالة اولا على ان العام يجوز ان يراد به الواحد وذلك لان
نسائها جمع مضاف الى الضمير وهو يفيد وقد اراد به صلعم فاطمة وحدها وان الجمع
اقله ثلاثة الاثنان لان المامون لعله جعل احد الاشياء التي تجوز بها رسول الله صلعم
استعمال لفظ الجمع وهو ابناءنا في الاثنين وهما ابنيه عليه

هل تثبت اللغات باصل العدم

فائدة

لا يثبت اللغات باصل العدم وذلك كما في صيغة افعل مثلا فان منهم من جعلها للوجوب
ومن جعلها للندب فيأتي ثالث ويقول ان تعيينها بازاء الطلب معلوم واما انه
قد قرن اليه امر اخر اما المنع من النقيض او عدمه فاصل فيه العدم والوجه في
المنع ان هذا المنع معارض باصل اخر وهو ان الاصل ان لا يكون هذا تمام
المعنى الموضوع وهكذا كل امر زائد صدر من الخارج على وجه خاص وشاء في
جزء منه او صفة لم يجر فيه اصل العدم بل يكون امرا موقوفا على البيان وهذا

لا يقتضي وشك ان يكون ما شك في جزئيته فهو جزء او ما شك في شرطيته فهو
شرط بل يقتصر على ما ثبت كما حقق في موضوعه ثم ان اصل العدم قد يساق
لاثبات الاطلاق فيقال مثلا اذا ورد صيغة افعل ان الرجحان ثابت والزائد
على ذلك مشكوك فيه والاصل براءة الذمة منه ولا يحسن ان يقال فيه عدم ارادة
الزائد من اللفظ لما عرفت لكن هذا الاصل الذي قلنا انما يجري اذا كان نفي الزائد
على وفق الاصل واما اذا كان على خلاف الاصل فلا كقوله عم جرت السنة في اثر
الغائط ثلاثة احجار فعلى تقدير ان تكون السنة للقدر المشترك بين الواجب
والندب فاصالة نفي الزائد فيه معارض باصالة عدم حصول المطهرية بما دون
الثلثة احجار

فائدة

قال بعض انه لا يجوز اثبات الاحكام الاصولية لحجية خبر الواحد او حجية الكتاب
بالدليل الظني والحق التفصيل وذلك ان الظن في نفسه ليس بحجة الا بعد قيام
الدليل القاطع عليه فالدليل الظني الذي يراد به اثبات الحكم الاصلي ان كان لا يرجع
الى دليل قاطع فليس بحجة ولا يثبت له حكم وان قام دليل قاطع على وجوب العمل به
فلا باس بان يثبت به اصل من اصول كما يثبت حجية اخبار الاحاد بآيات من الكتاب
ظنية الدلالة لرجوعها الى قطعية وهو الدليل القاطع الذي قام على العمل بمقتضاها

فائدة

الاشتباه اما ان يكون في اصل الحكم او في الموضوع فان كان الاشتباه في
اصل الحكم ولم يعلم الحكم فيه يرجع بالفرد الى القاعدة الشرعية الحاكمة على الاصل

العقلي

العقلي ان وجدت والا فلا فالى الاصل العقلي وان حصل الاشتباه في الموضوع
وعلم الحكم وهذا لا يكون الا فيما اذا اختلف افراد النوع في الحكم فهنا لا يخلو
اما ان يكون حكم كل منها مخالفا للاصل او احدها موافقا له والا الباقي على
خلافه وجب الوقف وان كان حكم احدها موافقا للاصل رجع به الى حكم
الاصل ثم ان الخطاب في هذا القسم لا يخلو اما ان يكون قد ورد اولا خطابا
شاملا لكل النوعين المختلف حكمهما ثم بعد ذلك ورد خطاب اخر خاص اخرج
احدهما او لكل منهما خطاب يخصه فان كان الثاني كان حكم الفرد المشتبه
بينهما ما تقدم على التفصيل وان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون الاخراج
فيه على جهة الشرطية بان يقال هكذا كل ما ح ينفعل بالملاقات الا اذا كان
كرا فالفرد المشكوك فيه هنا يحكم عليه بالانفعال لاصالة عدم تحقق الشرط
واما اذا كان على غير هذا النحو يرجع في الحكم المشكوك فيه الى التفصيل المتقدم
وهذا موضع تامل

فائدة

قد اشتهر فيما بين المتاخرين ان ضعف شيخ الاجازة لا يقدح في صحة الرواية
قد ولذا اشتهر بينهم ان الامر في سهل سهل ووجههم في ذلك ان الروايات ماخوذة
من الكتاب والكتاب معلوم لديهم فلا يضر فيها ضعف مشايخ الاجازة ويمثلون
بالكتب الاربع فان الاخذ منها يضر فيه ضعف السلسلة الى المشايخ الثلثة وعندي
ان هذا على اطلاقه خلاف التحقيق لان اجازة اصحاب المعصوم عم والتابعين
وتابع التابعين الى زمن الشيخ لم تكن لاجل الاشتراك والاتصال بالمعصوم

كما الجار كما جارات مشايخنا في هذا الزمان بل لحفظ الكتب خوفا من الدس والتزوير
فيها فهم امناء على ما في ايديهم والاريب ان ضعف الامين يكون قادحا فيما أمن
عليه اذا كان صالحا للتبديل والتغيير والزيادة والنقصان نعم الا ان يعلم ان الرواية قد
اخذت من كتاب متواتر معلوم كالكتب الاربعة فح لا يضر فيها ضعف مشايخ الكتاب
لكونه قد علم ما يعلم ذلك

فائدة

اذا تعارض الاصل والظاهر قدم الاصل على الصرائح في طواضح الذي نص الشارع
فيه على تقديم الظاهر وذلك لحجية الاصل دونه اذ المراد به ظاهر الحال لا الظاهر ثم
ان الاصل الذي يعارض الظاهر قد يكون بمعنى الراجح ولا ينافي ظهور احد النقيضين
رجحان الاخر اذ المراد بالرجحان بمقتضى النص والمراد بالظهور الظن والملازمة
بعينهما كما لا يخفى على المتامل وهو بهذا المعنى مقدم على الظاهر

فائدة

تقرير الحق ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو المعروف بين القائلين
بقاعدة الحسن والقبح خلافا لبعضهم لبعض المتاخرين لكن الحق ثبوتهما بعد ورود
الشرع وبروزه وصدوره في الخارج واما لو فرض زمان خال عن الشرع فلا
ملازمة خلافا للظاهر بعضهم لعدم الدليل والدليل على ثبوتهما بعد ورود الشرع
ان فرض هذه المسئلة بعد تسليم ان العقل يدرك الشيء على ما هو عليه في الخارج
من صفة حسن او قبح فاذا طلع العقل على قبح شيء كان الله تعالى عالما بقبحه ومتى
كان عنده تعالى قبيحا فلا يجوز ان يكون قد نهى عنه لامتناع الامر بالقبيح والمفروض

ان الشريعة قد وردت بحكم فلا يخلو اما ان تكون قد وردت بالامر به او بالنهي عنه
والاربعة بطلان الاول لقبح الامر بالقبيح فيتعين الثاني وحاصله دعوى الملازمة
بين كونه قبيحا عنده تعالى وبين نهيه عنه بعد ورود الشرع فان قلت ان حاصل
هذا الدليل يرجع الى دعوى الملازمة بين قبحه عند الشارع ونهيه عنه وهذه
الملازمة كما انها ثابتة بعد ورود الشرع كذلك ثابتة عند فرض عدمه وذلك
لانه اذا كان قبيحا عنده فلا يخلو من احد امرين وانه لم يصدر منه تعالى فيه شيء
في الخارج اما ان يكون راضيا به ومجيزا لفعله او غير راضي به لا مجيزا لفعله والاول
باطل لامتناع الرضا بالقبيح فيتعين الثاني قلنا هناك واسطة بين الامرين وهو
ان يكون ساكتا عن كل الامرين لا مجيزا للفعل ولا غير مجيز له فلا يلزم من انتفاء
احدهما ثبوت الاخر كما ترى نعم نحن نوجب انتفاء قلت يجب على الحكيم ان ينهى عن
القبيح ولا يسكت عنه قلنا الحكمة الاصلية تقتضي ذلك لكن قد تعارضها حكمة
اخرى ارجح منها في توجيه السكوت وغرة هذه تحصل في موضعين احدهما فيمن ادرك
حسن بعض الاشياء او قبحها ممن كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله قبل تمام الشريعة القول
بنسخ الشرائع مع حال البعثة فانه على القول بالاطلاق الملازمة يكون مكلفا بما
ادرك من حسن او قبح وعلى ما اخترنا لا يكون مكلفا حتى يعلم بورود الشريعة
بحكم ما ادركه وان لم يصل الثاني من ادرك ذلك وكان ممن لا يتمكن من الاطلاع
على حقيقة الشريعة فانه على ما اخترنا لا يكون مكلفا ايضا بما ادرك لعدم علمه
بصدور حكم ذلك الشيء عن الشارع واذا تحرر لك ما ذكرنا ان الملازمة انما تتحقق
بعد ورود الشرع بان لك فساد الاستدلال على نفيها بقوله تعالى وما كنا

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه انما نفى التعذيب عند الاهمال وعدم التكليف
ولا ريب انه تعالى مع فرض ذلك لا يجوز له المؤاخذة على شيء من الاشياء قلنا اما
وربما يجاب عنها بجواب اخر ينطبق على القول بالملازمة وهو ان الانسان انما يكون
مكلفا بحكم بما حكم به العقل من حسن او قبح اذا ادرك بقية المقدمات التي يتوصل بها
الى حكم الشارع ومن هذا الذي يدرك جميع ذلك في زماننا فضلا عن الذكر

اصل
عدم علية الفعل لوجوبه

فائدة

المعروف بين الاصحاب ان الله لم يشرع لشيء من الاشياء حكما من الاحكام الا وفي ذلك الشيء
ما يقتضي خصوص ذلك الحكم ويظهر من بعض اصحاب المدارك انه قد يكون الحكم لا لعلة
بل لمجرد الطاعة والانقياد الظاهر عنده هو الاول لامرين احدهما ان ما يشتمل
من الافعال على ما يقتضي ايجابا او تحريما او ندبا او كراهة كثير فاذن الاخبار فلا حاجة
الى ايجاب شيء ليس فيه علة تقتضي ايجابه الثاني من نظر الى ما جاء في علل الشرائع وما رسم
الاخبار ظهر له صحة ما اخترناه من حيث انه لم يسئلوا عن يوما من الايام عن علة
حكم الا واجابوا عن علة ذلك الشيء مقتضية لذلك الحكم وربما لم يجيبوا لامر مانع
الجواب ولم نر يوما احدا منهم اجاب بانه لا علة في هذا الشيء مقتضية للحكم وانما كلف به
لمجرد الطاعة والانقياد ومن نظر الى ما اشرنا اليه من الاخبار ظهر له غير ذلك من الامارات
فان من امعن قلت الصلوة وكثير من العبادات لم تشرع الا لمجرد الطاعة والانقياد قلت
تشرع عبادة الا وهي على صفة توجب شرعيتها وابي علة مقتضية للايجاب اعظم واقوى
من العلة التي اشتملت عليها الصلوة وذلك ان الله تعالى لما كان شرع نعمه وعظمت منته
عند الانفاس لا مدة ولا احصاء لعدده بان خلقهم بهذه الخلقة واعطاهم حسن الفطنة

وتخرهم ما يصعب انقياده وسهل لهم ما يتعذر استخراجه ورزقهم جميع ما يحتاجون اليه ثم
سن لهم سننا يعتنها مع سلطان منزل اليهم ليستقيم بذلك نظامهم ويتم معاشهم وجب بمقتضى
الحكمة ان تشرع افعالا لعباده تكرر البعض حتى وما كانت الصلوة هي اشد الافعال خضوعا
واتيها خشوعا كانت بالحري ان توجب على العباد ليتمكنوا بها من شكر بعض نعمه والحاصل
ان الداعي الى ايجاب الشيء قد يكون امرا ذاتيا في نفسه كالعدل والاحسان وقد يكون
عرضيا وهذا على ضربين تارة يكون هذا العارض امرا اخر غير القربة كاستقامة النظام
وتارة يكون هو القربة والانقياد الى الله تعالى ومن هنا يعلم الوجه في عدم وجوب النية
في القسمين الاولين ووجوب النية في الاخير وما ادعاه صاحب المدارك ليس هو من
هذا القسم بل هو ان يوجب الله تعالى شيئا ويكون المقصود من ذلك مجرد وجوده
الخارجي وان ينوى فيه القربة على حد القسم الثاني لكن لا داعي فيه ذاتيا ولا عرضيا
سوى محض الانقياد كما قال بعضهم في نزح البئر فان قلت وهل توجب العبادات ايضا
ان يكون الداعي الى الوجوب اقوى في المندوب او ان الافعال العبادية متساوية في القابلية
فاوجب الشارع الادنى منها ما شاء وندب الى ما شاء من دون ترجيح قلت الظاهر انه لم
يفرق بين الشيئين فيجعل احدهما واجبا والاخر مندوبا الا ان في الواجب رجحان
كما نشاهده في كثير من العبادات وايضا ان الافعال العبادية متفاوتة بنفسها فاللائق
بمقتضى الحكمة ان يوجب ما هو الايق بالوجوب ويندب الى ما هو الايق بالندبية
فان قلت الى ما يرد في بعض المستحبات من الثواب اكثر مما يرد في بعض الواجبات
فما الوجه في ذلك قلت ان الواجب بعد ايجابه يلتزم به فلا يحتاج الى زيادة

ترغيب واظهار كمال فضيلته بخلاف المندوب فانه لما لم يكن ملزوما به ناسب اظهار
اظهار مثل ذلك فيه ليرغب فيه ويعتنا بشانه

قاعدة

اصل الفرق بين الاجزاء والشرائط ان الجزء ما اخذ في ماهية نفس العمل والشرط ما كان
خارجا عنها لكن تتوقف صحة عليه والجزء وان توقفت صحة العمل عليه ايضا لكن ذلك من حيث
انه به يكون تمام العمل فالمتوقف عليه حينئذ تمامية العمل بخلاف الشرط فان مجموع العمل متوقف صحته
عليه فكانت نسبة التوقف عليه الى الجميع الاجزاء على حد سواء لكنهما يشتركان في مفهوم التوقف وانما
كان الاصل فيما شك في كونه جزءا او شرطا الشرطية للقطع بالتوقف والشك في الزائد فينفى
باصالة العدم ثم ان الاجزاء والشرائط قد تكون اجزاء وشرائط واقعية وقد تكون علمية وحينئذ
اصل هنا ثلثة احتمالات احدها ان يجعل الاصل فيها ان تكون علمية لان المعلوم والمتيقن انما
هو الجزء او الشرط مع الذكر دون النسيان فيقتصر عليه وثانيها ان تكون واقعية لعدم العلم بالاستحباب فيها
فيتعين الثالث ان ينظر الى حال الخطاب الوارد بها فان كان خطابا تكليفيا اختص بالذاكر
دون الناسي وان كان خطابا وضعيا عمهما والمختار اوسط الاحتمالات من حيث الاستصحاب
اصالة عدم الجزئية وارد عليه وقاطع له ايضا من حيث ظهور نسبة الجزء الى العمل انه جزء له من
حيث نفسه مع قطع النظر عن حال العامل وملاحظة العامل في العمل من حيث الذكر والنسيان
ولا ريب انه خلاف الظاهر بل خلاف الاصل مع ان المعلوم من وجه الاجزاء والشرائط
التي لا يضر تركها مع النسيان ان عدم اخلالها بالعمل انما كان من باب العذر والاعتذار
تسهيلا على المكلف وذلك ينبو عن اخذها في نفس ماهية العمل وان الاصل الاخلال بها

مطلقا

مطلقا الا ان هذا انما يتم لو كان مستقلا من اصلين احدهما الذاكر والاخر الناسي كما هو ظاهر
لدى المتدبر ولا يتفاوت الحال بين ما اذا عبر عنها بخطاب تكليفي او خطاب وضعي الا ان الظاهر
اخذ من الخطاب انه لم يراع فيه خصوصية المكلف من حيث كونه ذاكرا فيكون جزءا مختصا
بالغافل به من حيث كونه جزءا من العمل من حيث نفسه وهذا هو المفهوم عرفا من امثال
هذه الخطابات في امثال هذه المقامات مع ان الالتفات الى الخطابات التي ترد بالاجزاء
والشرائط والتفصيل بينهما ليس بمفصل في محل النزاع بل خروجا عنه لان الكلام فيها من حيث
نفسها مع قطع النظر عن كيفية الخطابات الواردة بها مع ان طريق اثباتها غير منحصر في
الخطاب فينتبه لك بهذا ان الاصل في الاجزاء والشرائط كلها ان تكون واقعية الا ما دل
الدليل على اعتبارها حال النسيان وكان مقتضى ذلك ان يكون كل جزء من الصلوة شيئا
فيه بذلك يحكم عليه بكونه جزءا واقعيا لكن جاء في الاخبار عكس هذه القاعدة واثبت
الكلية كما جاء في صحيحة زرارة لا تعاد الصلوة الا من خمس الطهور والوقت والقبلة
والركوع والسجود وغيرها مما ورد بعنوانها هذا مع اغلبية عدم الركنية في اجزاء الصلوة

فائدة

فائدة في بيان حقيقة الاركان وكميتها اعلم ان العوارض التي تعرض للصلوة اما من جهة
النقيصة او من جهة الزيادة وقد عرفت ان القاعدة في النقيصة مطلقا البطلان
الا ان الاخبار عكست ذلك وجعلت القاعدة الصحة الا ما خرج بالدليل لكن ذلك
انما هو بالنسبة الى السهو دون العمد واما العمد فهو باق على حكم تلك القاعدة من البطلان
واما الزيادة فيها فلا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاخلال بها مطلقا سواء

كانت الزيادة منها او من غيرها من الافعال وغيرها بنية الجزئية بل اقصاه ان يكون الاتيان
فيها زاد واتيان بتمام المامور به ومجرد تركيب العمل من اجزاء المخصوصة لا ينافيه زيادة
اثنائه اللهم الا ان تكون قد اخذت فيه هيئة مخصوصة تخل فيه كالزيادة فيضر بالنظر
الى الاعتبار مثل هذه الهيئة والظاهر ثبوتها في الصلوة فان من تدبر احوال الشارع
ورغبته بضرر وتحريضه فيها حتى صار يسئل فيها عن الاذكار الزائدة والافعال القليلة من دون
تعرض منهم عليهم الكلام السلام لضبط الزوائد المانعة من الصحة كما ضبطوا جانب النقيصة
يظهر له ظهورا تاما ان قد اخذ فيها تلك الهيئة المخصوصة التي تخل فيها مطلق الزيادة الا اما
تساهل فيه الشارع واغتفره اما لقلته وعدم انمحاء صورة الصلوة به او لضرورة تدعو اليه او
لمناسبة لها لمطلق الذكر فلم يبطل الحديث بخروجه عن كونه مصليا واذا ثبت اخذ هذه الهيئة
فيها كانت الزيادة التي لم يقم الدليل على اغتفارها معدما لتلك الهيئة فيدخل المزيد
في تحت حكم المنقص منها وتكون نقيصة الجزء منها عمدا مبطلة للصلوة ايضا من وجهين
من جهة تلك القاعدة التي ذكرناها في جانب النقيصة ومن حيث انعدام الهيئة المخصوصة
لانها كما تخل بها الزيادة كذلك تخل بها النقيصة هذا مع ورود الاخبار بالابطال بالزيادة
وتعليل البطلان في بعضها بالزيادة القاضي بان الزيادة مبطلة على الاطلاق خصوصا
اذا كانت الزيادة بنية الجزئية سواء كانت من جملة اجزاء العمل او خارجة ونوى فلك
فيها من بدء العمل فانه بذلك يختلف العمل اختلافا بالبناء ويكون ما اتى به مغايرا
للعمل المامور به ولو نوى من اول الامر ذلك العمل المخصوص لكن نوى ايضا ان يزيد
فيه زيادة او نوى في اثناء العمل الجزئية فيبطل ايضا من حيث الزيادة لا من حيث نية

الجزئية

الجزئية ولاختلاف العمل قد يقال ايضا يختلف بها لان تلك الزيادة اذا نواها بنية الجزئية كان
اولا الاصرنا وبا عملا اخر مغايرا العمل المامور به وكذا اذا عرضه له نية الجزئية في الاثناء لوجود الاستمرار
على النية الاولى وبقاء حكمها وهذا احد الادلة الموجبة للتغيير بين الواجب الداخل تحت ماهية الصلوة والمندوب
الخارج عنها لكن الظاهر ان المندوبات التي تضمنها الصلوة جعلها الشارع في حكم الاجزاء لها مخصوصة
بالاجزاء الذهنية فلا يضر فيها نية الجزئية مع ظهور السيرة والاخبار بعدم وجوب هذا التغيير هذا كله اذا زاد
عمل سواء كانت عن علم او جهل واما الزيادة سهوا فان كان مقتضى ما ذكرنا من اشتراط تلك الهيئة المخصوصة
في الصلوة ان تكون مخلة ايضا كالعمد لكن قد ذكرنا ان ايطانها انما كان من حيث تقومها لتلك الهيئة
واعدامها فيرجع الى حكم النقيصة وقد دلت الاخبار على ان النقيصة سهوا القاعدة فيها ان لا تكون مبطلة
الا فيما اخرجه الدليل واما ما اشرنا اليه من الاخبار الواردة في الزيادة موردها العمد مع ان النقيصة اذا لم
تكن مخلة سهوا فالزيادة بطريق اولى ويؤيد ايضا باغلبية عدم البطلان في الزيادة سهوا دون العمد
فعلى هذا تكون القاعدة في النقيصة على وفق القاعدة في الزيادة ان كلا منهما انما يخل بالعمد دون

فائدة

فائدة قد اختلف الاصحاب في تحديد الركن ظاهرهم وفيما بينهم انه ما يخل نقيصته عمدا وسهوا من دون تعرض
للزيادة وزاد بعضهم زيادته عمدا وسهوا والحق ان المأخوذ في مفهوم الركن هو الاخلال بالنقيصة
دون الزيادة وان اتفق اطراد الركنية الاخلال بالزيادة فذلك من الاتفاق كما ينبغي عليه عند
التسمية بالركن ولان الاخلال بالزيادة غير مطردة فيه وتحديد بعضهم له بانه ما اخلت نقيصته
وزيادته في غير القيام بناء على ان زيادته غير مضرة فقد وجبه لان الحد والمأخوذ في الماهية يجب اطراده
في جميع الافراد وليس هو القيام بحسب بل وكذا الركوع والسجود فان زيادتهما لا تكون مخلة كما اذا سبق
المأموم الامام برفع الراس فانه يرجع الى ما كان عليه من ركوع او سجود اللهم الا ان يقال ان الرجوع
والسجود هما اخر زيادتهما الا انه اغتفر للمأموم ذلك من حيث ان ركوعه بركوع امامه فكان

فائدة

فائدة في ان الكافر هل تصح منه العبادة ولا شك ان العبادة منه على الاطلاق سواء كانت عبادة محضة كالصلوة والصيام وهي التي ما طلب منها الا محض الاطاعة والانقياد او عبادة غير محضة كالزكوة والخمس والعتق وهي التي لم تخلص للطاعة والانقياد بل لوحظ في اصل مشروعيتها نفع المكلفين وذلك لانه اما ان امتثالا لاوامر هذه الشريعة وهذا لا يكون على وجه الحقيقة الا بعد الدخول في ربقتها والخروج من ربقة الكفر ولو فعلها على هذا الوجه هو او غفلة لم يكن امتثالا حقيقيا ولو فعلها امتثالا لاوامر شريعة فيما اذا كانت تلك العبادة واردة في شريعته كالاوقاف والنذور فهذا مبني على ان هذه في الشريعة هل هي ناسخة لجميع ما كان في الشرائع السابقة وان اتفقت التوافق في بعض الاحكام فهو من باب الاتفاق لا اقتداء وانما اتباعا للشريعة السابقة كما هو الحق او انها فسخت ما كان مخالفا والموافق باق على حاله السابق فان قلنا بالاول لم يكن اتيانه بالفعل امتثالا للامر السابق بعد فسخه ورفع الامر عنه الطاعة وامتثال للامر اللاحق فيكون واحدا وان قلنا بالثاني كانت صحيحة لكن الحق هو الاول فان قلت ان الغرض من العبادة هو الطاعة والانقياد وقد حصل قلت لا يحصل الا بنية امتثال خصوص ذلك الامر الوارد بها كما لا يخفى على المتدبر نعم ربما تصح منه العبادة على وجه وهو ان يكون قطع بان الله تعالى امر بهذه العبادة في هذه لان الطريق العقل لا يطريق السمع في تصحيح وتعليل الفرض بعد ترتب الثواب خطاء لان العبادة لم يؤخذ في مفهومها ترتب ثواب ومنع ان العلة في العلة والغرض من مشروعيتها ذلك بل يحتمل ان يكون الغرض منها هو الثناء وعلى من يستحق اهل الذلك وهو الكمالات التي تطلب لنفسها على انه يمكن ان يقابل مفعلا او يوجد النعم في الدنيا واعلم ان الاصحاب بحسب الظاهر متفقون على عدم صحة العبادة المحضة من الكافر وانما وقع الشك في العبادة الغير المحضة وربما ذهب بعضهم الى صحتها

لا يقال ان تخصيص الامر بذلك تخصيص للعام واخراج له عن ظاهره لانا نقول الاعم من اللفظ لا كما لا يخفى على التامل لو سلمنا لكن غالب الاوامر اما وردت في العبادات في الظاهر اردتها ومن غيرها والقدر بعد ان علمنا من خارج ان الشريعة على ضربين ضرب عبادات تجب فيه التقرب وضرب ظاهر معاملة لا يجب فيه ذلك فايجاب العبادات في هذه والاخلاص فيها يعلم انه اراد صنف العبادات فلا تنفع في المقام الثاني في الشيء انه عبادة اولا

منشأ عموم المطلق لافراده الاصل فان الاصل عدم كون هذا الفرد او ذلك الفرد هو المطلق وكذلك
بالنسبة الى الآت ولرفع الترجيح من غير مرجح وانه لو اراد فرد معينا لبينه وقد يكون الحكم
للمطلق على اطلاق الجواز فيجمع اصلان الاصل الاصيل الجواز واصالة والاصل عدم ارادة فرد معين
من الافراد من الخطاب بخصوصه ويحتاج الى زيادة نظر

فائدة لو ادعى اثنان دارا بيدهما على السوية وادعى احدهما الكل والثاني النصف
ولم تكن لكل منهما بينة قسمت بينهما نصفين لان اليد تقتضي التنصيف فيعمل بمقتضاها
والمدعي الزيادة على ما تقتضيه يده عليه البينة لا يقال ان مدعي النصف قد يكون ان النصف
الآخر لخصمه فتبقى الدعوى على النصف الآخر فيقسم بينهما بالسوية لاشتراك اليد عليه نعم قد
ان يدعي الكل ولو بعد تسليم الخصم من النصف لا تقتضي ازيد من النصف فتكون دعواه
النصف الآخر دعوى على شيء خارج من يده بيد شخص آخر فلا بد له من البينة وهذا بخلاف
ما اذا ادعيا على دارين احدهما يدعي دارا والآخر يدعي كلا الدارين فانه في الموضع
لا يعطى مدعي الواحد نصف الدار التي ادعاها ومدعي الدارين يعطى دارا ونصف وذلك
لان يد كل منهما على الدارين كانت تقتضي تنصيف الدارين بينهما فلما حصر هذا دعواه
في دار سلمت الاخرى لمدعي الدارين وبقيت الدار التي عليها الدعوى فيعطى المنازع ما تقتضيه
يده فيها وهو النصف واما الواحد فنصف الدارين له اخذ من كل دار نصفا

فائدة قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين اوجب الله تعالى
الاخلاص في عبادته فهي كما تدل على تحريم تشريك غيره فيها كذلك تدل على انه لا بد ان تفعل لاجله
فلو وقعت من دون نية اصلا لم تكون مقبولة بل لا تكون عبادة له الا اذا فعلت له
فكانت الدلالة فيها على وجوب النية في العبادة من وجهين احدهما الامر بعبادته

الثاني الامر بها على وجه الاخلاص والعبادة من الاعمال التي يحصل بها الخضوع والتذلل
ودلالتها على وجوب النية في الافعال الخارجية موقوف على معرفة كونها عبادة لكن ينظر
ان الامر بالعبادة هل يوجب عبادية كل عمل يامر به والخضوع والتذلل في جميع الاحوال
الحوائج لا يلزم منه ذلك ولا يدل عليه باحد الدلالات الثلاث نعم المعصية تنافي الامر بالعبادة
من حيث منافاتها للخضوع والتذلل واما انه اذا اتى بالمامور به داخلا عن النية لا يكون
مقبولا من حيث منافاته للامر بالعبادة فلا اذ لا يفهم عرفا من الامر بالعبادة
الا الخضوع والتذلل في جميع الاعمال بل اقصى ما يفهم من الامر بالعبادة الخضوع والدخول
تحت طاعته والحاصل ان هذا المقدار لا يفهم من الامر بالعبادة وكذلك لا يدل على
وجوب الاخلاص في العبادة كما هو واضح فعلى هذا جميع ما جاء في الامر بالعبادة ووجوب
الاخلاص فيها لا يدل على وجوب النية في العبادة نعم الصلوة ما كانت الافعال والاذكار
المشتملة عليها نفسها خضوع وتذلل وجب فعلها والاخلاص له فيها فان قلت قوله
وما امروا الا ليعبدوا يدل على وجوب عبادية كل عمل امر به قلنا يحتمل ان يكون اراد الانقياد
الشريعة فان الدخول فيها يجب فيها من حيث الطاعة والامتثال قوله ذلك الدين القيم
فان استعمال الدين في الشريعة اشهر من استعمالها في العبادة الخاصة لو سلم بما نقول ان غالب
الاوامر التي وردت بالعبادة المراد منها ذلك لانه هو المناسب منها عرفا كما تقول ايا عبد
لزيد اي تحت طاعته ومنقادا له وقابلا لما يجري عليه من الاحكام فالامر بعبادة الله هو طلب
الانقياد له والدخول في شريعته فان ذلك ايضا عبادة يجب ان يخلص به الله وايضا ان الدين
اما ان يكون قد اريد به العبادة الخاصة او مجموع الشريعة واما ان يراد منه كل ما امر به
بحيث يكون اعم من العبادة او اخص من الشريعة لعدم كون الاوضاع انما يعهد استعمالها فيها

فائدة الثانية يرجع في تعريفها الى العرف كما او كلهما اهل اللغة اليوم
يذكر بعضهم ما يخالف المعنى المعروف فلا اقل من الجهل بحال اللغة ولم يعهد
الفظ الشارع عرفي خاص يغاير ما نحن فيه فلا بد من حمله على المعنى المتعارف
عندنا لكن هذا فيما اذا اتحد العرف واما اذا تعدد كما هو هاهنا فان اهل المدينة
والحجاز يسمون الماء المجتمع من الامطار بارا فعلى اي عرف يحمل قلت اذا تعدد العرف
ولم يكن هناك عرف عام ذهب بعضهم الى انه يحمل على كل اهل عرف اللفظ على ما هو حقيقة
فيه عندهم والحق ليس كذلك بل ينظر اهل عرف بلد الامام عم في هذا الان فيتصحح الوزان
وجوده فيحمل اللفظ عليه ولا يعتبر عرف بلد السائل لان الامام عم يتكلم على اصطلاح اهل
بلده كما هو المتعارف بين الناس والقول بان تفهيم السائل في نظائره من الجري على
اصطلاحه فتقول هذا مبني على ان السائل باصطلاح بلد الامام عم ومن اين لنا ذلك
على انه صار معلوما لدى الناس ان القادم الى بلد يتكلم على اصطلاح اهلها ويتكلم
ويكون تبعا لهم لانهم يكون تبعا له هذا اذا لم يكن هناك عرف عام واما اذا وجد
كما في البئر فان كونها اسم لمجموع الماء النابع من الارض الذي يسقى بالدلو غالبا
عرف عام لم يختص به احد دون احد وتسميته ما يجتمع فيه ماء الكبا المطر بئرا عرف خاص
فيحمل هنا كلامه على العرف العام دون الخاص لان العرفين لا بد وان يكون
متغيرا عن اصل ومنع اللغة فنسبة التغير الى العرف الخاص اولى من نسبته الى العام
واذا ثبت التغير الخاص وكان الاصل في الحادث تاخره وجب حمل كلام المعصوم عم
على العام دون الخاص وايضا قوله عم ماء البار طهور لا يفيد شيئا الا ان له
مادة يدل على ان ماء البئر بعاصمها لا مجتمعا من اماكن اخر ثم اعلم ان وجود
الماء ليس ملفوظا في مفهوم البالوعة كما يقتضيه تعاريفهم بل ان البالوعة لهذه الخفرة على
كما لا يخفى

فروع الاول اذا كانت ليست نابعة وانما يجري اليها ماء عين في موضع لنزها
منفذ الى تلك فيجري ماء العين اليها كما في آبار النجف فالماء الذي ليس فيها
ليس حكمه حكم ماء الآبار بل حكمه حكم الجاري وذلك لان الاحكام التي تعلقت
بحسب الظاهر انها بماء نفس البئر وهذا الماء ليس ماء بئر بل هو ماء العين وكذا ماء
يجري الى البئر ليس نابعا ليس نابعا منها يلحق حكم اصله فان كان من عين او مطر
كان حكمه حكم ماء العين وما المطر في عدم قابليته للانفعال وان كان عن ماء
راكد نظر فيه بلوغه حد الكر وعدمه الثاني اذا كان في البئر ماء ينبع منها وجرى
اليها ايضا من ماء العين فاختلطا فعلى القول بالنجاسة لا تنفعل بالملاقاة
لاعتصامها بالجاري واما على القول بالطهارة ووجوب النزح بعيد لوجوب النزح
وعلى القول باستحباب النزح فالقول ايضا بالاستحباب غير بعيد الثالث اذا
خرج من البئر ماء وهو متصل بها خرج عن حكمها لكن اذا لاقته نجاسة
نجس على القول بالنجاسة ولخبر البئر ايضا الا ان يكون الخارج مقدار كر والظاهر
انه يكون حكمه حكم الماء الراكد ولا ينعصم بمادة لانها على القول غير عاصمة
في نظر الشارع اذ لو كانت عاصمة لعصمة نفسها وعلى القول بالطهارة فالطهارة ظاهرة
والمجيب شيء في البئر من النزح على القول بوجوبه بعيد لما مر فاورد فيما اذا وقعت النجاسة في نفس البئر

مسئلة اذا اشتبه المضاف بالمطلق فهذا على صور احدها ان يمتزج بالمطلق بحيث
يشك في انه خرج بها عن كونه مطلقا او لا فتستصحب هنا الطهارة الثانية ان
يمتزج مع الماء المطلق بالماء المضاف وهذا يكون على الحاء لان الماء المضاف القي
على الماء المطلق او بالعكس لو انه لا يلقى احدهما في الآخر بل يكون بينهما حائل فيرفع

فيرفع ويحصل الشك اما في الاولين فلا يخلو اما ان يكون احدهما استهلك الآخر
في الآخر او لا فان استهلك فتستصحب حال المستهلك فيه وان لم يستهلك احدهما
بالآخر فيتعارض الاستصحابان ويرجع الى القاعدة الشرعية المستفادة من تتبع
الجزئيات وهو ان النجاسة تنجس كل ما تلاقيه الا الماء الكر فيحكم حينئذ بانفعاله عند
الملاقاة لان الاصل عدم خروجه عن القاعدة ولا عدم انفعاله شرعا بكونه ماء
مطلقا وهو مشكوك فيه والشك في الشرط شك في مشروطه وهكذا الحكم في الصورة الثانية
الثالث الثالثة ان يرى ماء ممزوجا بشيء فلا يعلم انه هو ماء مضاف في
الاصل او ماء مطلق مزج به شيء آخر سلبه الاطلاق او لم يمزج معه شيء لكن
شك في انه هل هو مضاف اصلي او مطلق فحكمه حكم ما قبله فيما اذا تعارضا
وكذا اذا اشتبه ماء مطلق بمضاف ولا فرق احدهما بالنجاسة فانه يجب تجنبه لكن تستصحب طهارة الملاقي

قاعدة الاصل في كل عمل ورد به الشريعة عدم توقف صحته على النية
الا ما دل الدليل على توقف صحته عليها كالعبادات وظاهر جماعة العكس وهي ان
النية شرط في صحة كل عمل ورد به الشريعة الا ما دل الدليل لا ريب ان الشريعة
جائية على ضربين وتكاليف ولا اشكال في ان الاول لا يتوقف صحته على النية
واما الاول فمنه ما يتوقف صحته على النية كالعبادات ومنه ما لا يتوقف صحته
على النية كاخراج الغريق وانقاذ الحريق واما ما شك فيه فالاصل عدم
اشتراط النية فيه وذلك لان مقتضى الاصل عدم اشتراط النية في كل عمل
ورد به الشريعة ما دل الدليل على الاشتراط فيه يكون خارجا ويبقى الباقي

على حكم الاصل وظاهر جماعة العكس والقاعدة عندهم شرطية في كل عمل الا ما دل
الدليل على عدم الاشتراط فيه ومستندهم في ذلك امور الاول ما ورد من الامر
بالعبادة وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وكذا كل ما ورد من الامر بعبادة ربه والاخلاص له فيها
فان الاخلاص هو ان يجعل العبادة خالصة لوجهه وهو المراد من النية
وفيه ان الامر بالعبادة هو طلب الخضوع والتذلل له وهو قضية مجرد الامر
لا يدل على عموم الخضوع لكل عمل بل الظاهر من الامر بالعبادة هو الانقياد
والدخول في الشريعة وربقة التكليف والجري على ما هو عليه في الخارج وكذا الامر
بالاخلاص فانه انما يدل على ان الخضوع لا يكون الا لله فاينه من ان
كل عمل لا بد وان يؤتى به على سبيل الخضوع فان قلت ان قوله وما امروا
الا ليعبدوا الله يدل على حصر كل امر له بالعبادة لتوجه النفي الى مطلق ماهية
الامر قلت ليس كذلك بل النفي هنا موجه الى الاغراض التي يصدر عنها الامر كانه قال
ما امروا بغرض من الاغراض الا للعبادة فلا يفيد العموم في افراد الامر وايضا يحتمل
ان يكون اراد ما امروا بالتعبد بنفس الشريعة الا ليعبدوا الله والدخول في
الشريعة مطلوب بان يكون على وجه الانقياد والاخلاص ويحتمل ايضا ان
يكون اللام بمعنى البناء به نفس العبادة ويكون حصرا فيها من حيث انه
هو المطلوب الاصلي والتحقيق انه لا يمكن حمل الامر على الوجه الذي يتعين عليه
استدلالهم وذلك لانه عطف بعد ذلك ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة على
ليعبدوا الله فيكون مشتركا معنى في العلية فيلزم ايضا عموم علية الجميع الامر

الواردة

الواردة في الشريعة وهو الحق ظاهر البطلان بل الوجه عندي ان المراد من الآية
بيان العلة والغرض الذي صدر من اجله الامر والمراد من الامر جنسه
نحو قوله تعالى بعث الله الرسل وانزل الكتب الا للعبادة قال تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وكون العلة في صدور الامر والنهي وشرع الشريعة
هو العبادة لا يلزم منه ان يكون كل ما ورد منه عبادة فلا ينافي ورود
اشياء لم تطلب فيها العبادة على التتبع التام الاوامر الواردة باطاعة الله ورسوله
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والطاعة هو الانقياد الامتثالي وهو
وهو لا يصدق عرفا الا باتيان المامور به لكونه الشارع امر به وهو كاف
في النية فلو اتى به المكلف بغير هذا القصد لم يعد في العرف ممتثلا ولكان باتيانه
تحت عهدة التكليف اذ لا تبرأ الذمة الا بالامتثال وفيه ان عدم الامتثال
تارة يكون بترك المامور به راسا وتارة يكون باتيان المامور به لا على وجه
الطاعة للامر والذي يلزم البقاء تحت عهدة التكليف انما هو الاول دون
الثاني لان الامر اقتضى ما يقتضي ايجاد المامور به في الخارج فبوجوده يحصل المطلوب
الا ترى ان السيد اذا امر عبده بشراء اللحم ومضى العبد ذاهلا عن امر سيده واشترى
لحما واتى به سيده مع الذهول برئت ذمة العبد ولا يكلف بالعود وان لم يصدق
بفعله الامتثال عرفا وظهر لك ايضا مما استدللنا به ثانيا من ان الامر بنفسه
يقتضي وجوب الامتثال وهو لا يصدق الا باتيان المامور به بقصد الطاعة
الرابع ما جاء في بقية الاعمال للنية كقوله انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى

فائدة تحرير معنى العدالة الاقوال فيها ثلاثة الاول انه يكفي فيها الاسلام
وعدم ظهور الفسق وهو المحكي عن ابن الجنيد والشيخ الثاني انها عبارة عن
حسن الظاهر الثالث انها عبارة عن ملكة راسخة في النفس تمنع عن فعل الكبائر
والاصرار على الاصغار ومنافيات المروة ويرد الاول بانه ان اراد ان العدالة
عبارة عن هذا المقدار فلا يخفى ضعفه لعدم تبادره العرف بل عدم صحة اطلاقه
عليه عرفا ولمنافاته لنص الحكمة الاشهاد وان اراد ان العدالة عبارة عن امر يكشف
عنها ذلك المقدار كما هو الظاهر فهو الظاهر البطلان لعدم الدليل على الاكتفاء بمثل
ذلك ولمنافاته لنص الحكمة الاشهاد ولعدم افادة الظن بحصول العدالة واقعا فلا
ينبغي ان يجعل امارة لا يقال ان الاصل عدم صدور الفسق منه لان الطاعة والعصيان
كلاهما على خلاف الاصل بل ان الغالب على افراد الانسان هو الفسق

فائدة هل يجوز اجتماع الامر والنهي على شيء واحد ام لا اقول وبالله الموفق
الواحد اما ان يكون واحدا بالشخص وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة فيه واخرى يكون جنسا وكليا وهو ما لا يمتنع وقوع الشركة
فيه فالواحد بالجنس ان لحظ فيه الخصوص صيه جرى عليه حكم الواحد
بالشخص وكان حكمه حكمه والا فحكمه حكم الكلي لانه بعد هذه الملاحظة ومعها
يكون نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه في هذه الملاحظة البتة
ثم اعلم ان الحكم ان تعلق بالواحد بالشخص كان هو المطلوب بشخصه وخصوصيته
البتة اذ لا مصداق له حتى يتعلق الحكم به وان تعلق بالواحد بالجنس فله
نحو امان يتعلق به من حيث هو بحيث يكون الملحوظ في الحكم خصوصية الجنس وهذا
حكمه حكم الواحد الشخصي في انه يكون متعلق الحكم هو الجنس من حيث هو
ونفس الجنس واما ان يكون المتعلق ليس نفس الجنس من حيث بل الجنس من حيث
تحققه في ضمن الافراد فهل المكلف به اصالة هذا الجنس والفرد من باب المقدمة
او ان المكلف به اصالة هو الفرد والجنس انما علق به للتوصل به لا
يتوصل به للتعليق بالفرد كما هو الحق لان التعليق بالافراد متعذر
او متعسر حيث كان متعذرا علق الحكم على الجنس والفرد المنتشر للتوصل به
كما هو الحق لان امثال ذلك من عين عين وهذا عين بحر بين وهو الحق
لان متعلق الاغراض انما هو الافراد وخصوصيات الافراد كما لا يخفى
المتدبر ما عليه الناس وهي التي يطلب فعلها وتركها وتجتنب بها عنها
والتكاليف انما تتعلق بما هو متعلق الاغراض والمصالح لان المكلف
انما يكلف بما يتعلق به غرضه وتعلق به الحكم انما لا يتعلق به غرضه وكون
الغرض والثمرة راجعة الى المكلف بل الى المكلف غير ضائر كما في كثير من
تكاليف العباد اذ ليس كل تكاليف كلها الاغراض والثمرات فيها

راجعة الى المكلف بل منها ما هو الاغراض فيها راجعة الى المكلف وان كان
الغالب هو الاول وايضا ان الملحوظ في الامتثال وعدمه والذي تتحقق
تتحقق به الطاعة والذي تتعلق به النية والذي يوصف بالصحة
والبطلان والشروط بالشرائط ومتعلقها والذي والمقصود
به الطاعة والامتثال انما هو الفرد لا الجنس وما الجنس الا وصلة
ولا ريب ان جميع ذلك من خصائص المكلف به فلو كان الجنس هو المكلف
به لكان هو الملحوظ في جميع ذلك مع ان الفرد هو الملحوظ فهذا
يوجب ان يكون هو المكلف به ومتعلق التكليف اصالة لا الجنس والتكليف
بالفرد من باب المقدمة لانه كما لو كان مقدمة لكان حكمه حكم سائر
المقدمات والمقدمات باسرها لا يعتبر فيها شيء كما هو المعروف
بين اهل العرف وكون هذه المقدمة خرجت عن المقدمات
وجرى عليها حكم ذي المقدمة مع كونه على خلاف الاصل مخالفا لما
حكم به اهل العرف ضرورة من عدم حكمه جعلهم الفرد من المقدمة
بل الذي عندهم والمعلوم لديهم ان الفرد هو المكلف به والمطلوب اصالة
دون الجنس وما الجنس عندهم الا وصلة لكونه قدرا مشتركا بين الافراد
ثم اعلم ان مفاد الامر قد يكون حكما تكليفيا كان يطلب ايجاد فعل
~~او ترك فعل على جهة الوجوب او على جهة الندب على جهة التحريم~~
~~او على جهة الكراهة وهذه هي الاحكام التكليفية وانما الامر~~
حقيقة منها واخرى يكون يكون مفاده حكما وضعيا كان يكون
الشيء جزءا لاخر او سببا له او شرطا فيه ~~[illegible]~~ وان كان
حقيقة في الحكم التكليفي اعني طلب الايجاد على جهة الوجوب او على
جهة الندب او حقيقة في القدر المشترك اعني مطلق طلب الايجاد

على

فيما عداه من الحكم الوضعي ونحوه

على الخلاف في ذلك مجازا في الحكم الوضعي وكذلك النهي قد يكون
مفاده يطلب ترك فعل على جهة التحريم او على جهة الكراهة واخرى حكما
يكون مفاده حكما وضعيا ككون الشيء مانعا واخرى يكون تكليفيا كان
مفاده رفع حكم وضعي كان يرفع وينفي سببية شيء
او جزئيته او شرطيته كان يقال لا تبع بيع الربا اي
لا يتسبب عنه النقل والانتقال ولا يوجبه ولا يقرع السهو في
الصلوة اي ليست جزءا منها ولا يؤذن في الجماعة اي
ليس الاذان شرطا في الجماعة حيث يكون المراد من صيغة
النهي بيان ذلك لكن النهي حقيقة في الحكم التكليفي على الخلاف
في كونه في التحريم او في غيره مجازا فيما عداه اذا عرفت
ذلك فاعلم ان الاحكام التكليفية لا تخرج عن احد امرين اما عبادات
وهي ما النية شرط في صحتها واما غير عبادات وهي ما النية ليست
شرطا فيها وفي صحتها ثم اعلم ان استلزام الاحكام الوضعية لاحكام
تكليفية لا يخرجها عن كونها احكام وضعية وكذلك العكس بل كل
يجري عليه حكمه ثم اعلم ان الاحكام التكليفية هي في نفسها متضادة
وكذلك الاحكام الوضعية وهذا امر ظاهر وهل الاحكام التكليفية
تضاد الاحكام الوضعية ام لا احتمالان اظهرهما لا وذلك لانه
ايضا منافات بين كون الشيء سببا في وجود شيء كالبيع سببا في الانتقال
وبين حرمة ايجاده او وجوب ايجاده او استحباب ايجاده او كراهيته
وكذا الحكم في الشرط والجزء والمانع اللهم الا ان يكون ذلك الحكم الوضعي
مستلزما الحكم تكليفي فح يكون مضادا من حيث ما يستلزمه
يكون يكون مرجعه الى تعارض الاحكام التكليفية كما لا يخفى فتامل

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان متعلق الامر والنهى اما ان يكون هو نفس الذات التى مجردة
او اما ان يكون وصف فيها باعتبار هو فالاول اما ان يكون متعلق فيهما شيء واحد او متعدد
فان كانا شيئا واحدا فلا يخفى انهما متحدا بالشخص او بالجنس لكن الملحوظ
فيه هو الجنس من حيث هو هو ومن حيث نفسه وذاته ومن حيث الخصوصية
امتنع اجتماع الامر والنهى التكليفيين والوضعيين فيه لاستلزامه
التكليف بما لا يطاق بل تكليفه لانه تكليف بالضدين اعنى الايجاد والعدم
فى عوانه تحقق التكليف من المطلق ههنا غير متصور لان اركان التكليف التى
يتقوم بها ولا يتحقق الا بها المكلف والمكلف ومكلف به متمكن منه
المكلف والا لا مكلف به فلا مكلف فلا مكلف فلا تكليف لانتفاء اركانه

وامتنع توجه الامر والنهى الغير التخصيصى
التكليفيين ايضا ما يلزم من توجههما مع
اتحاد متعلقهما ان يكون شيئا واحد
جزء غير جزء بموجب الامر غير جزء بموجب
النهى سببا غير سبب شرطا غير شرط مانعا
غير مانع بالاعتبارين وهل هو الا تناقض
وتضاد ظ لا يخفى على ذى مسكة ممتنع صدوره
عن صاحب العقل السليم فضلا عن الحكيم كما لا يخفى فتدبر

فيهما شيء واحد
منحل بالدلالة [illegible] بعض [illegible]
[illegible] فيه بعض تكليفيين مطلق
ملاحظة الاعراض [illegible] اليه امر ونهى [illegible]
شيئا واحدا [illegible] فيصل هذا الشيء الواحد
كان اللازم من ذلك [illegible] بموجب النهى [illegible]
ربما ح بموجب الامر مطلق بتركه بموجب
بما لا يطاق بل تكليف محال

وصح هنا بان لك ان لا مانع من ان الامر والنهى يجتمعا ويتعلقا يكون
تكليف بشيء واحد حيث احدهما تكليفيا والاخر وضعيا كما فى البيع
وقت لعدم المنافاة بين ~~التكاليف~~ الاحكام التكليفية وبين الاحكام
الوضعية ولا تضاد فلا مانع من اجتماعهما على شيء واحد متحد بالشخص
او بالجنس ملحوظا من حيث نفسه وذاته فبان لك ايضا انه لا مانع من توجه الامر
والنهى الى متحد بالجنس لكن كل منهما باعتبار فرد او نوع كما فيما مثلوا من ان كل
ولو رجعت الى الحقيقة لرايت متعلق التكليف اصالة انما هو الافراد [illegible] مختلف فيصح

لانه متعلق الامر والنهى

واما اذا كان متعلق الحكم ~~التكليف~~ متعددا بان يكون متعلق احدهما غير متعلق
الاخر وعلى حدة وجه فلا يخلو اما ان يكون بينهما تساوي او تباين او عموم
وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه فان كان بينهما تساوي
بان كان كلما صدق عليه احدهما صدق عليه الاخر امتنع اجتماعهما البتة
كما فى قولك انتى بالانسان لا تاتنى بالناطق فانه وان كان فى بادى الرأى
متعلق التكليف مختلف الا انه بالاخرة يرجع الى الاتحاد ويكون متعلق
كل من الامر والنهى امرا واحدا مطلوب بموجب الامر مطلوب تركه بموجب
النهى وقد مر امتناع مثل ذلك وان كان تباين صح ولا اشكال كما فى قولك
انتى بالانسان لا تاتنى بالحجر لفقدان التنافي وحيث يفقد يجب الحكم
بالصحة وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق فلحكم [illegible] تحكيم الخاص فى
فى العام لا متنع تحققه ايضا لانهما قد تنافيا وتضادا فى الخاص
وهل يوجب الطرح والامتناع الا ان الذى هون الخطب وصحح صدور
مثل ذلك هو ان احدهما اخص من الاخر اقوى منه محكم فيه لكونه
اقوى واخص ~~وعلى ذلك يعمل ما خالف عموم وخصوص من وجه~~
~~فان الحكم والكلام فيهما واحد ولا فرق بين المقامين فتدبر وتامل~~
~~واما الثانى اعنى ما اذا كان الحكم معلقا على الذات باعتبار الوصف~~ لانه
~~لانه لو قال انتى بالانسان [illegible] لا تاتنى~~

كما فى قولك انتى بالحيوان لا تاتنى بالانسان وقولك انتى بالانسان لا تاتنى
بزيد فان ما عدا الانسان مما هو داخل
تحت الحيوان وما عدا زيد مما هو
داخل تحت الانسان لم يتعارض فيه
الامر والنهى وانما تعارضا واجتمعا
فى الانسان وزيد وحيث كان
الاجتماع ممتنع وجب القول بعدم
صحة مثل ذلك الا انه لما كان الخاص
اقوى من العام حكم به كما هو
الشأن فى كل [illegible]
خطابين [illegible]
تعارضا [illegible]
وكان احدهما [illegible]
اقوى من
حيث كان الواجب [illegible]
تحكيم الاضعف فى الاقوى [illegible]
[illegible] لولا تحكيم [illegible]

واما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه فلا فالامر والحكم فيه كذلك
وذلك كما في قولك ائتني بالانسان لا تأتني بالابيض ومنه صلي
مع لا تغصب فان ما انفرد به كل من الخطابين عن الآخر مجتمع فيه الامر
والنهي لان الانسان الغير الابيض مأمور بالاتيان به لا غير لدخوله
تحت الامر ولا معارض له ~~والابيض~~ وكذلك الصلوات التي لم يجامعها
غصب مأمور بها فقط من حيث دخولها تحت الامر من دون معارض
له والابيض الغير الانسان منهي عن الاتيان به لدخوله تحت النهي من غير
معارض والغصب الغير الجامع للصلوات منهي عنه ايضا لدخوله تحت نهي
لا معارض نعم ما اشتبه بين الخطابين ولم ينفرد به احدهما عن الآخر
هو الذي اجتمع فيه الامر والنهي وتعارضا وذلك كالانسان الابيض
فانه بمقتضى دخوله تحت ~~مصم~~ قضية الامر ان يكون مأمورا
بالاتيان به وبموجب دخوله تحت قضية النهي ان يكون منهيا عنه
فهذا ~~يكون~~ اعني الانسان الابيض مأمورا به منهيا عنه ~~من جهتين~~
~~وقد عرفت~~ اللازم منه ~~ذلك~~ وقد عرفت وجه امتناعه وكذلك الصلوات
الجامعة كالصلوات في الدار المغصوبة فانه مأمور بها لدخولها قضية
الامر منهي عنها من حيث دخولها تحت قضية النهي فقد اجتمع فيها
الامر والنهي وقد عرفت امتناعه وكون الصلوات داخلة تحت
خطابات الغصب ظاهر اولا من حيث الكون الذي هو جزء لها كما قررنا
ثانيا من حيث ان الغصب ليس هو عبارة عن استيلاء اليد فقط بل هو عبارة
عن استيلاء اليد مع جميع التصرفات بل استيلاء اليد احد الوجوه التي يقع
بها الغصب فهذا المصلي في الدار المغصوبة متصرف البتة بنفس الارض
وبالاعضاء في قيامه وركوعه وسجوده وهويه ورفعه وجميع
حركاته فح ان قلنا ان التكليف بالجنس تكليف بالفرد اصالة كانت

منهيا الذي ذكر

هذه

من حيث انه

هذه الصلاة وهذا الفرد منهي عنه اصالة فرد من افراد الغصب مأمورا
به اصالة من حيث انه فرد من افراد الصلوة وان قلنا ان
متعلق التكليف اصالة هو الجنس ~~مطلقا به البتة~~ كان الفرد مكلفا به
البتة من باب المقدمة كما هو مذهب الحكيم وان لم نقل بوجوب المقدمة
فيرجع الى ان هذا الفرد مأمورا به من حيث انه مقدمة للصلوة
لتحقق ماهية الصلوة فيه منهيا عنه لكونه مقدمة للغصب المنهي
عنه لتحقق الغصب فيه وقد كما ترى قد اجتمع فيه الامر والنهي وصار
هذا الفرد مأمورا لتحقق ماهية الصلوة فيه اللازم منه دخوله تحت قضية الامر
منهيا عنه لتحقق ماهية الغصب فيه اللازم منه دخوله تحت قضية
النهي فبان لك بذلك ان الشيء ان كان ~~مما اجتمع فيه الامر~~ داخل
تحت كل من قضية الامر والنهي كان مما اجتمع فيه الامر والنهي البتة كما
فيما مثلنا فانه داخل تحت كل من القضيتين لدخوله تحت
موضوعيهما والا يكن داخلا لعدم دخوله تحت موضوع كل من
القضيتين لم يكن مما نحن فيه اعني مما اجتمع فيه الامر والنهي
كما فيما ضربوه مثلا وهو الخياط في الدار المغصوبة كان
يأمره بالخياطة ثوب وينهاه عن الجلوس في دار فلان فخاطه
في تلك الدار ممتثلا في الخياطة وان عصى بالجلوس وذلك لان
المنهي عنه هو الكون والتصرفات التي يتحقق بها الغصب وليس شيء
من ذلك جزء من الخياطة ولا هو عينها حتى يكون متعلقا للامر
والنهي ويكون مأمورا به من حيث تحقق مفهوم الخياطة منهيا
عنه من حيث تحقق مفهوم الغصب فيه الذي هو معنى الاجتماع الممنوع منه

وقد تبين لك بذلك انه لا عبرة بكون المكلف به عبادة او غير عبادة
ولا دخل للعبادة في امتناع اجتماع الامر والنهي وان كان امتناع الاجتماع
فيها اظهر واما الثاني اعني ما اذا كان متعلق الامر والنهي هو الذات باعتبار
وصف فيتعلق ذلك الوصف الذي له دخل في الحكم بخلاف منه ما هو
وصف والمراد من الوصف هنا الوصف التقييدي دون الوصف التعليلي
لان اختلاف الوصف التعليلي لا يوجب اختلاف متعلق الحكم بخلاف اختلاف
الوصف التقييدي فانه يوجب الاختلاف الا ترى ان الذات كان مامورا باكرام
المقيد بكونه ابيض غير المقيد بكونه اسود والذات كان مامورا باكرام
عالم او ابيض هو الذات المنهي عن اكرامه بكونه جاهلا او وصف فلا يخرج
الوصف اما ان يكون تعليليا او تقييديا فان كان تعليليا فلا يخ
اما ان يتحد او يتعدد وحينئذ يتعدد اما ان يتبعهما بيان او تساوي او عموم
وخصوص مطلق او عموم من وجه وخصوص من وجه فحصل من ذلك
ان وجه تقديم بيان شيء يتضح به المقام فنقول الوصف منه تعليلي
تحقيق فالتعليلي هو ما كان علة في الحكم بمعنى ان السبب في ثبوته وتحققه هو التعلق
بالحكم بل يكون عاما وهذا ان كان [illegible] حيوانا ومنه تقييدي
منه ما هو تقييدي قيد ومنه ما علة ومنه ما هو علة ومنه منه ما هو
والاول هو ما كان قيدا في المكلف به فيتبعه الحكم كما في مفهوم الوصف
ونحوه كاكرم الرجل العالم واكرم الرجل ان كان عالما وقس على ذلك التكاليف
ولا تكرم الرجل الجاهل ولا تكرمه ان كان جاهلا وقس على ذلك التكليف
بل كل حكم تكليفيا كان ام وضعيا قد قيد بوصف قيد به متعلقه
وتبعا لتقييد المحكوم به وهذا يوجب اختلاف متعلق الحكم البتة
واختلاف الوصف على هذا النحو يوجب اختلاف الحكم البتة وان اتحدت
الذات وذلك لان المعلق عليه ليس هو الذات بنفسها بل الذات المقيدة بالوصف
ولا ريب

ولا ريب ان الذات المقيدة بهذا الوصف غير هي المقيدة بذلك الوصف
كما فيما فالرجل المقيد يكون عالما غير الرجل المقيد يكون جاهلا والرجل
المقيد يكون عابدا غير الرجل المقيد يكون فاسقا فبان ان اختلاف
الوصف التقييدي يوجب اختلاف متعلق الحكم واما الثاني وهو ما اذا كان
الوصف علة في الحكم بحيث يكون هو مناط الحكم والسبب في صدوره من
الامر كما في قوله حرمت الخمر لاسكارها حيث جعلت
المناط في الحكم والعلة في تحريم هذه الذات اعني ذات الخمر هو الاسكار لا غير
وكما في قوله احللت الخمر لنفعها حيث جعلت العلة في التحليل هو
النفع وجعلت المناط في الحكم والعلة في تحريم هذه الذات هو النفع
واختلاف هذا الوصف لا يوجب اختلاف متعلق الحكم كيف ومتعلق الحكم
كما فيما مثلنا واحد وهو ذات الخمر الا انه مرة حلل للاسكار واخرى
حلل لنفعه واما الثالث وهو ما اذا كان الوصف حكمة غير قاضية
بالحكم والتوجيه ومن هنا قيل ان العلة يجب اطرادها لكونها هي مناط الحكم
والذي والتي قضت بوجوده وتحققه والحكمة لا يجب اطرادها لانها
ليست كذلك كما في قصر الصلوة والصوم في السفر فان العلة فيه
والحكمة انما هو التعب والمشقة وهي غير مطردة لعدم تحققها في حق
المكلف الذين سفرهم كحضرهم وعدم تحقق القصر في حق
كثير السفر كالمكاري والملاح مع تحقق التعب والمشقة فيه وهذا
كالاول في كون اختلافه وتخلفه وتعدده لا يوجب متعلق
الحكم وذلك كما في قوله تعالى اقصر الصلوة لمشقة اتمها
للراحة فان متعلق الحكم اعني القصر وعدم القصر فيهما واحد
غير متعدد وهو الصلوة في السفر وان اختلفت الحكمة والعلة

اذا عرفت هذا بان لك ان الوصف الذي هو علة والوصف الذي هو حكمة سواء
في عدم اقتضائه تعدد هما تعدد المكلف به ومتعلق التكليف في حيث
يرد الامر والنهي على شيء واحد فان كان باعتبار وصف امتنع من وجهين
الاول التناقض الذي مر عليك بيانه لان هذا يكون الشيء باعتبار
ومن جهة واحدة يكون مأمورا به منهيا مراد غير مراد ان كان مفادهما حكما
الحكم التكليفي وان كان مفادهما الحكم الوضعي فكذلك لانه يكون ح هذا سببا
غير سبب او جزء او شرطا بموجب غير سبب او غير جزء او غير شرط
بموجب النهي على ما سلف واما اذا اختلف الوصف فيهما وتعدد
الجهة فقد عرفت ان تعدد لا يوجب التعدد في متعلق التكليف الثاني
التكليف ان يكون هذا الوصف والجهة الواحدة قد اقتضت امرين متباينين
متضادين في شيء باعتبار واحد في آن واحد وهو كما ترى غير خفي
واما اذا اختلف الوصف فيهما وتعددت الجهة فيعدم ما عرفت من ان
تعدد الجهة واختلاف هذا الوصف لا يوجب اختلافا وتعددا في
متعلق التكليف ما ينفع وما يجدي ح تعدد الجهة بل هو راجع الى كون
متعلق التكليفين شيء واحد والذي تعلق به الامر تكليفيا كان ام
وضعيا هو بنفسه متعلق النهي تكليفا كان او وضعيا اللازم منه
ما مر من ما يلزم من اجتماع علتين في شيء واحد في حالة واحدة مع كون
مقتضى كل منهما تقتضي ضد ما تقتضيه الاخرى فبان لك بذلك
الاعتبار بالوصف لعدم اقتضائه تعدد التعدد في متعلق
الحكم حتى يكون تعدده واختلافه موجبا لتعدد الحكم متعلق الحكم واختلافه
كما فيما يأتي هذا كله فيما اذا كان الوصف علة او حكمة واما اذا كان
متحدين متلازمين في الصدق متعلق الحكم من الامر والنهي هو نفس

الشيء ونفس الذات لكن العلة او الحكمة في تعلق ذلك الحكم بتلك الذات
هو ذلك الوصف واما اذا كان متعلق الحكم من الامر والنهي هو الوصف
نفسه كان يقول اشرب النافع ولا تشرب المسكر فح اما ان يكون
بينهما تباين او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه
فان كان بينهما تباين غير متصادقين صح ولا اشكال في
صحة توجه الامر والنهي وان كان بينهما تساو فح امتنع
اجتماع الامر والنهي ح لانه بعد اجتماعهما وتصادقهما
وتصادقهما كما هو المفروض يكون ما تصادقا عليه من
الذات وهو شيء واحد قد اجتمع فيه الامر والنهي ما مر ابرمن
حيث تحقق الوصف الذي هو متعلق الامر منهيا عنه من حيث تحقق
الوصف الذي هو متعلق النهي وقد مر امتناع مثل ذلك وان كان بينهما
عموم وخصوص مطلق فالفرد الذي لم يجتمع فيه الوصفان ولم
يتصادقا فيه بل تحقق فيه احد الوصفين جرى عليه حكم
ذلك الوصف ولا اشكال في صحته اذ لا معارض له ح فيكون
حكمه حكم الوصفين المتباينين والفرد الذي قد اجتمع
فيه الوصفان وتصادقا فيه جرى عليه ح حكم الوصفين فيحصل
التنافي والتضاد الذي مر لتحقق اجتماع الامر والنهي على شيء
واحد في حالة واحدة ويكون حكمه حكم الوصفين المتساويين
وان كان عموم وخصوص من وجه فحكمه بين ما مر لانه
ما اجتمع فيه الوصفان امتنع لتحقق اجتماع الامر والنهي
المستلزم التنافي والتضاد الذي سلف وما لم يجتمع فيه
الوصفان صح لعدم تحقق اجتماع الامر والنهي فيه على نحو ما مر

هذا كله فيما اذا كان الوصف علة او حكمه واما اذا كان في قيده مثل اعتق رقبة
مؤمنة وان كان عالما فاكرمه واكرم الصلحاء ونحو واكرم الرجل ان كان
عالما واكرم الصلحاء ونحو ذلك فلا يخرج اما ان يتحد الوصف بين الامر
والنهي او يتعدد فان اتحد كاكرم الرجل ان كان عالما ولا تكرمه ان كان
كان عالما واعتق رقبة مؤمنة ولا تعتق رقبة مؤمنة امتنع توجه
الامر والنهي البتة واجتماعهما لما مر ولا اشكال والكلام في
ذلك على النظام وان تعددت الجهة والوصف واختلف فلا يخ
اما ان يكون بينهما تباين ولا اشكال في صحته كاعتق رقبة مؤمنة
ولا تعتق الرقبة الكافرة لانه ليس متعلق الامر والنهي شيء واحد في ذات
واحدة من جهة في حالة واحدة حتى يمتنع اجتماعهما واما ان يكون بينهما تساوي
لما مر من انه متى كان بينهما تساوي وتصادق كان ما اجتمعا فيه وتصادقا
فيه قد اجتمع فيه الامر والنهي مامورا به منهيا عنه في حالة واحدة
ولا يجدي تعدد الوصف لانه لا ريب في انه يكفي في الامتناع وعدمه
تمكن المكلف من الفعل وتوجه الامر والنهي الى شيء في حالة وان اختلف
الوصف لامتناع امتثال المكلف حينئذ كما لا يخفى من لا يمكنه ان يفعل
في تلك الحالة ليمتثل الامر لانه منهي عنه في تلك الحالة ايضا ولا يمكنه
ان يترك في تلك الحالة ليمتثل النهي لان المفروض انه مامور به في تلك
الحالة وهو كما ترى لما فيه من التناقض والتضاد والامتناع الذي
واما ان يكون بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا يصح بالنسبة الى
الفرد الذي تحقق فيه احد الوصفين فيجري عليه حكم ذلك الوصف
والا لزم له والمعلق عليه الحكم والا معارض له لا بالنسبة الى الفرد الذي
اجتمع فيهما الوصفان والقيدان لانه حينئذ يجتمع الامر والنهي الموجب
للتضاد والمقتضي للتناقض واما ان يكون بينهما عموم وخصوص

من وجه

من وجه ~~فيصح اجتماع الامر والنهي فيهما~~ فهذا الحكم حكم يظهر مما
وذلك لانه بالنسبة الى الفرد الذي انفرد فيه احد الوصفين ولم يجامعه
الآخر لا يتحقق هنا اجتماع الامر والنهي ليمتنع وبالنسبة الى الفرد
الفرد الذي اجتمع فيه الوصفان يتحقق اجتماع الامر والنهي فيمتنع
ومن هذا القسم جعلوا الصلوة في الدار المغصوبة فانها منهي عنها
من حيث انها غصب وباعتبار تحقق هذا الوصف فيها من هذه
الجهة مامور بها من حيث انها وباعتبار تحقق هذا
الوصف فيها ومن هذه الجهة وبعد اجتماع هذين الوصفين
يلزم اجتماع الامر والنهي في حالة واحدة وانت قد عرفت
فيما مر امتناعه وفساده وعدم جوازه ~~وما نقل القول بجوازه~~
وان اختلف الجهة وتعددها لا يجدي نفعا بعد اجتماعهما كما فيما
فرضناه لك لانه ايضا اجتماع الامر والنهي على الجهة ذات واحدة
وشيء واحد في حالة واحدة وقد عرفت امتناعه وكون الاجتماع
لم يكن اصالة ~~وبالعرض~~ ولا من اجل الامر وانما كان بالعرض
غير ضائر لانه لا مدخلية لامتثال ذلك في الامتناع وعدمه كما
لا يخفى على المتدبر بعد التأمل نعم نقل عن بعض جوازه فيما اذا كان
السبب في الاجتماع هو المكلف من سوء اختياره وجمع بينهما بسوء
اختياره وجعلوا من هذا الباب من دخل دار مغصوبة ثم اراد الخروج
منها وقصد الخروج بوجه التخلص وكذلك فهذا الخروج منهي عنه
من حيث انه غصب ~~وما مور به~~ من حيث انه قد تحقق به التخلص
~~وكذلك من التقى نفسه في بحر عند دخول وقت مع علمه~~
~~بعدم~~ وباقي الامثلة على خفية فزعم قوم ان ذلك ان كان بسبب

بسبب منه وهو الذي بسببه من غير واجتمع الوصفان من غير اختياره امتنع
توجه الامر والنهي ~~بالامر~~ لانه وهو معذور ح فيتحد مامر لعدم تمكنه
وتعذر الامتثال بالنسبة اليه وان كان بسبب منه فهو الذي جمع بينهما
بسوء اختياره وهكذا بالاختيار لا ينافي الاختيار اي ان التعذر الذي
يكون باختيار المكلف وفعله باختياره وهو الذي اوقع نفسه بالمحذور
اختيارا لا يخرج المكلف والذي ترك الفعل عن مختار في الترك والا
كونه مختارا في الفعل بل الاختيار باق بالنسبة الى الفعل والترك وحيث
يتحقق الاختيار فلا مانع ح من التكليف ~~وهو~~ لان ~~الا~~ ليس
ما يمنع من تحقق التكليف الا سلب اختيار المكلف في المكلف والمفروض
تحققه هنا فينبغي ان يصح التكليف والمانع منه والذي يدل
على ذلك ان من ترك الفعل عمدا حتى ضاق ~~الفعل~~ فاته الوقت
عن الفعل فان التكليف باق في ذلك الوقت والا لما كان فاعلا محرما
بالنسبة الى ذلك الترك مع انه فاعل محرم وهو معاقب عليه
وهو معنى التكليف وما صح هنا الا ما قلنا من ان التعذر الذي
يكون بسببه المكلف وبفعله باختياره لا يسلبه وهو معنى ان
نوجه ما بالاختيار لا ينافي الاختيار وثانيا ان من امر بخياطة ثوب
ونهي عن الجلوس في دار وثم خاطه في تلك الدار فان اهل العرف
كلهم يحكمون بتحقق الامتثال من الخياط وان عصى في الجلوس والتصرف
بالدار ~~وما هو الا ما قلنا من جهة~~ وهو كما ترى صريح في اجتماع
الامر والنهي بل هو هو وما ذلك الا ما ~~قلناه من جهة~~ ما بالاختيار
لا ينافي الاختيار وثالثا انه لو امتنع الجمع بين الامر
والنهي واجتماعهما لكان باعتبار اتحاد متعلقهما اذ لا مانع
سواه اتفاقا واللازم باطل لان المتعلق غير متحد فان
متعلق

متعلق الامر الصلاة ومتعلق النهي الغصب والملازمة بحيث متى تحقق
احدهما تحقق الاخر والا لما تعقل انفكاك احدهما عن الاخر مع انه
يتعقل انفكاك احدهما عن الاخر غاية الامر ان المكلف اختار جمعهما
باختياره منه مع امكان عدم الجمع لما عرفت من انتفاء التلازم
بينهما والجمع بينهما واجتماعهما لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين
مختلفتين ويصيرهما حقيقة واحدة قد تعلق الامر والنهي بها
ليلزم منه اجتماع الامر والنهي على شيء واحد متحد الحقيقة
حتى يحكم بامتناعه بل هما باقيان على ما هما عليه من كونهما
حقيقتين مختلفتين قد تعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى
اللازم منه اختلاف متعلق الامر والنهي وهذا متفق على
صحته وصريحا

فائدة في ان المفرد المعرف بالالف واللام هل هو حقيقة في العموم اما لا
ويقع الكلام عليه في مقامين بعد تقديم مقدمة وهي ان لا ريب ولا شك ان
النزاع في ان الالف واللام التي هي الداخلة على المفرد الذي هو اسم
الجنس الغير المنون هل هو للعموم حقيقة اما لا واما المنون فلا كلام فيهما
بينهم في ان لا تدخل الالف واللام وهو نكرة والحاصل ان رجل وضع لانه
يدل على الماهية مع قطع النظر عن وجودها في الخارج او في الذهن وانما وضع
لها لا بشرط وهو المسمى باسم الجنس وان دخلها التنوين كانت نكرة وصار مدلولها
واحدا لا بعينه بلا خلاف في شيء من ذلك وان دخلها الالف واللام كان مفادها
ما تعرفها في المقام الاول وهي محط النزاع وموضعه فكان الخلاف في الالف
في المعرف كما ولا في المجموع كما هو غير خفي على من راجع وتامل فيما سيأتي في المقام
الاول اطلق كما مر اهل العربية على المعرف تعريفين واشاروا اما الى معهود خارجي
او ذهني او حضوري كجاء الرجل الذي قام وجاء القاضي وخرجت فاذا الاسد بالباب
واما الى الجنس نفسه او لاستغراق افراده او لاستغراق خصائص افراده وبين
لك حقيقة بنقل جملة من كلامهم قال ابن هشام في المغني الوجه الثاني ان هو مشترك بين
وهي نوعان عهدية وجنسية ثم العهدية تنقسم كما منها فالعهدية اما ان يكون
مدخولها معهودا ذكريا او معهودا ذهنيا او معهودا حضوريا والجنسية اما لاستغراق
الافراد او لاستغراق خصائص الافراد او لتعريف الماهية وفي تلخيص المفتاح
في باب تعريف المسند اليه حيث قال وبالام الاشارة الى معهود او لتعريف
الحقيقة

ثم قال وقد يفيد الاستغراق نحو ان الانسان لفي خسر وتبعه على ذلك
الشارح كما هو غير خفي على من راجع المطول وقال ابن هشام في قطر الندى
وتنقسم اللام المعرفة الى ثلاثة اقسام وذلك انها اما للتعريف العهد
او لتعريف الجنس او الاستغراق وعلى طبقه ما في المتن ووافقه على
ذلك الشارح الفاكهي وقال بدر الدين في شرح قول ابن الحروف بعد
الخ اذا عرفت هذا فاعلم ان التعريف بالاداة على ضربين عهدي
وجنسي فان عهد مصحوبها بتقديم ذكر او علم فهو عهدي فان خلفها
كل دون تجويز فهو لشمول الافراد وان خلفها خلفها كل يجوز
فهو لشمول خصائص الجنس مبالغة وان لم يخلفها كل كنحو وجعلنا من
الماء كل شيء حيا فهو لبيان الحقيقة وعند ذلك كفاية لمن راجع والحاصل
ان الكلمة مطبقة على ذلك سواء في ذلك اهل العربية واهل الاصول
وغيرهم هذا مع ان استعمالها في هذه المعاني فيما بين اهل اللسان
مما لا يكاد ينكر وسيأتي في المقام الثاني ما يزيد ايضاحا فيها
المقام الثاني في ان الحمل في جميع ذلك حقيقة او مشتركة
اشتراكا لفظيا او مجازا او في بعضها حقيقة وفي بعضها مجازا او انها حقيقة
في القدر المشترك بين هذه المعاني احتمالات اما الاحتمال الاول فلم
ار احدا يقول به ولا قائل به فيما اعلم هذا مع ان ظاهر البطلان للزوم
الاشتراك من الخالف ولا موجب لارتكابه ولمطلق الاستعمال وان
كان

وان كان يوجب الا ان الاشتراك ابطاه كون الاستعمال دليل
الحقيقة عند تعدد المستعمل فيه كما حرر في موضعه واما الاحتمال الثاني
فهو اضعف من الاول بمراتب من حيث اطباق الكلمة على بطلانه مع
عدم وجود القائل به ومع عدم وجود محتمل له كما هو غير خفي واما
الاحتمال الثالث فهو الذي تصاهد هذه الاقوال وتعتبر
لدلالة مبانيها قائلا انه حقيقة في الاستغراق واليه ذهب السعد التفتازاني
في المطول والشيخ الرضي في شرح الكافية والشيخ في العدة وحكاه عن
الاكثر ونقله العلامة عن الجبائي وقال في كشف الاسرار وذهب جمهور
الاصوليين وعامة المتأخرين من مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان
موجبه العموم ونقله العلامة الرازي عن الفقهاء والجبائي والمبرد وذهب
اليه الاسنائي وما مثله ما في المتن ونقل عن ترهان وحكي عن الاصمعي
انه نقله عن الشافعي والاكثرين وبين قائل بانه ليس حقيقة في العموم
وانما هو حقيقة في الجنس والعهد او احدهما واليه ذهب العلامة
والمحقق والعلامة الرازي وعلم الهدى وحكاه جدي في شرح
الوافية عن ابي هاشم واكثر الاصوليين وقال هو المعروف
بين ارباب المعاني فانه عندهم حقيقة في العهد والطبيعة
ولا يصار الى غيرهما من الاستغراق وغيره الا بقرينة ثم قال بعد

بعد بقليل والمعروف في المعاني وكثير من كتب الاصول كالمحصول
ان لا معنى لاداة التعريف سوى العهد واما الاستغراق فانما
يفهم من المقامات الخطابية ثم بعد بقليل حكى عن الاصمعي انكار
كون اللام للاستغراق حقيقة حتى في الجمع عن جماعة وهو
الذي يذهب اليه ابو هاشم على ما في العدة انتهى وقال في كشف
الاسرار واليه اي الى القول بعدم افادته الجنس ذهب بعض
مشايخنا المتاخرين وهو قول ابي علي الفارسي من ائمة اللغة والقاضي
الامام ابو زيد والمصنف البيضاوي وانتهى ونقل الاستاذ عن
الامام واتباعه انه اعرف فاعلم ان اصل القول الاول
استدلوا بوجوه الاول حسن الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وهو دليل العموم بيان ذلك ان
من شرط الاستثناء صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه وكلما
المستثنى منه للمستثنى حين الاستثناء والا يبطل دخول المستثنى تحت
المستثنى تارة يكون داخلا تحت المستثنى منه من حيث كونه
له من هو وهو بنفسه شاملا له ودخلا تحت مفهوم ولذي
دخوله تحت المستثنى معه لا من حيث ان المستثنى منه هو الذي
قضى بدخوله تحته بل كان مشمولا له من حيث اضافة المستثنى منه

الى

الى ما اوجب دخوله واستدل في قوله لا جاءني رجال الا زيد فان
رجالا ليس بشامل لزيد وواجب الدخول تحته فان مفهوم كل جاءني
جماعة سوى كان زيد داخلا فيهم اصلا ثم بعد اضافته صار واجب
الدخول فكان مفهوم رجال شاملا له لما احتاج الى اضافته فلا
قوله جاءني الرجال الا زيد فان زيد واجب الدخول تحت المفهوم
الرجال وهو الذي يحمله بنفسه فلو لم يكن شاملا لجميع افراد الرجال لكان
شاملا له وزيد مشمول له ومثله المفرد المعرف باللام كما هو غير خفي على
تامل لكن يبقى وهو ان الاستثناء هل من شرط دخول المستثنى تحت
المستثنى منه وانه لا بد وان يكون واجب الدخول كنحو جاءني كل رجال
الا زيدا او تكفي الصلاحية وانه ما يصح دخوله تحته وان لم يكن
واجب الدخول والظاهر هو الاول فان الاستثناء مع صحة الدخول الاستثناء
منقطع ثم انه على كل حال هل لا بد من دخوله ضمنا وتبعا كما في قوله الا المستثنى
تحته حاق اللفظ للمستثنى منه كما في جاءني الرجال الا زيدا وجاءني كل رجال
الا زيدا او يكفي في دخوله تحت المستثنى منه دخوله ضمنا وتبعا كما في قوله
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانه على ما بانى تحقيقه ان حاق
اللفظ لا يدل على اكثر من الماهية لكن لما علق الحكم على الماهية بالحقيقة
وفقد ما يدل على ارادتها من حيث هي بل من حيث وجودها في الخارج
في ضمن افرادها ومقتضى تعليق الحكم على الماهية استيعابها بينها وجودها

حل معها الحكم فكان دخول الذين آمنوا تحت الانسان من هذا الباب
والحق الثاني وان لا يجب دخوله تحت نفس حاق لفظ المستثنى منه
اذا عرفت هذا فاعلم ان دلالة الاستثناء على العموم مبني على امرين
الاول وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه ولا تكفي الصلاحية
الثاني عدم وجوب دخول المستثنى تحت حاق اللفظ المستثنى منه
وانه يكفي في دخوله تحت لفظ المستثنى منه كونه تبعا كما في قوله تعالى
ان الانسان الخ وان مثل النحل كما في تحقق العموم وهو محل نظر
على ما سيأتي انشاء الله بيانه هذا ولو سلمنا دلالة هذا الاستثناء على العموم
والشمول لكن كما يحتمل ان يكون ان اللفظ المفرد المعرف هو الذي
كما حصل به العموم والشمول وان مفهومه عام وشامل لجميع الافراد
ويحتمل ان يكون اتى من حيث عموم الحكم وذلك بان نقول ان اللفظ
لم يدل على ازيد من الماهية ثم ان الحكم علق على الماهية المستفادة
انما وجدت وحلت حكم معها على ما سيأتي انشاء الله وان الاستثناء حصل
منه بعد الاعتبار فلا يكون في المفرد المعرف مدلول العموم والاستغراق
بالماهية وصحة الاستثناء بذلك الاعتبار منحل الاشكال كما هو
غير خفي على متدبر وتامل فيما يأتي انشاء الله على انا لو سلمنا حصول العموم
فيه اعني في المفرد المعرف فغاية ما يدل على انه يستعمل في العموم
واين هو من كونه حقيقة فيه فاختلف ما قام عليه الدليل والمدعى

وبيانا

وتبيانا كيف ومتى كان صحة الاستثناء مطلقا الاستعمال دليل
الحقيقة حتى يكون هنا كذا الوجه الثاني الثاني مما استدلوا به
استدلال الصحابة والتابعين وتابع التابعين الى يومنا هذا
لانا نراهم يستدلون على العموم بالمفرد المعرف بال على العموم من غير
نكير وما ذلك الا لفهمهم العموم منه وهو اكثر من ان يحصى
في الآيات والروايات كما هو غير خفي على من تتبع والجواب عن
ذلك ان استدلال الصحابة كما يمكن ان يكون من حيث عموم
واستغراقه لجميع الافراد كذلك يمكن ان يكون من حيث ان الحكم لما
علق على الماهية استتبعها فاينما وجدت الماهية وجد الحكم وتبعها
فلا يكون العموم مستفادا من نفس اللفظ حتى يكون اللفظ
على ما سيأتي انشاء الله بل ويحتمل ان يكون المطلق والتعريف الذي هو
قدر مشترك بينهما كما سيأتي انشاء الله فلا يكون في هذا الفهم والاستدلال
دليل على ان المفرد المعرف للعموم فضلا عن كونه حقيقة فيه الوجه الثالث
ان الالف ليس لتعريف الماهية لان الماهية هي مدلول المفرد قبل
دخوله فلو كانت له الماهية كلا مدلوله لزم تحصيل الحاصل
وهو محال ولا للعهد كما هو المفروض ولا للوحدة والبعض لعدم
الدليل فتعين الكل وهو معنى العموم والجواب ان الماهية وهي

وهذه غير المدلول عليها بالمفرد المجرد لان تلك الماهية لا بشرط
وهذه الماهية بشرط شيء كما ستعرفه انشاء الله ثم بعد تعليق الحكم على الماهية
يستتبعها اينما وجدت وجعلت الوجه الرابع تعليق الحكم على الوصف
مشعر بالعلية كما في قوله السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
لان تعليق القطع على السارق يشعر بان العلة في القطع هو السرقة
فيستتبعها حيثما وجدت فيعم والا لما كانت علة والجواب ان بعينه
جار فيما قلناه لانه بعد تعليق الحكم على الماهية يستتبعها اينما
وجدت فيكون في متعلق الحكم في قوله ان الانسان لفي خسر هو
الماهية وان هذه الماهية هي خاسرة فيستتبعها الحكم ويوجد معها
اينما وجدت وثانيا فان غاية الامر ان الحكم عم الافراد
من حيث استتباعه للعلة ولا يدل على ان عموم الحكم تبعا
لعموم اللفظ وذلك لما كان اللفظ عاما لجميع الافراد ودلا
عليها فلما علق الحكم عليه عم جميع الافراد كما هو المدعى والمبرهن
عليه في المقام وهو غير خفي على من تامل وانصف فان هذه الجهة
كما مفردا ان جرى انما يجري في مثل المفرد اذا كان صفة
بخلاف ما اذا لم يكن صفة كما في قوله ان الانسان لفي خسر
الا على وجه بعيد بل هو ظاهر البطلان اذ لا وصف فيه حتى

يلحظ

يلحظ الوجه الخامس اتفقت كلمة اهل اللغة على ان التعريف
واراد بالتعريف ما نص عليه في المطول حيث قال واما تعريف الجنس
الذي معرفة وهو ما وضع ليستعمل في شيء بعينه وحقيقة التعريف جعل الذات
مشارا به الى خارج اشارة وضعية وهو كما ترى اراد بالتعريف هو ما
قابل الابهام بمقابلة اهل العربية للمعرف باللام ومقابلة النكرة توجب
ذلك من حيث ان مدلول النكرة مبهم ولا يريد ان لام الجنس بالكاف موضوعا
للماهية ولا يريد ان الحكم على الماهية عليها من حيث الوجود الخارجي
في ضمن الافراد فهو وان كان من حيث الجنس معروفا معلوما متميزا
لكن متعلق الحكم اعني الذوات مجهول مبهم فاريد رفع ذلك الابهام
بتعريفه بال فاذا دخلت عليه لذلك ولا ان التعريف ورفع الابهام
انما يحصل بارادة الاستغراق لا نزاع ان اريد الماهية كان مدلولها
ان هذه الماهية حاصلة وهي تتحقق بوجود فرد منها فوجب تنزيلها
على الاستغراق ليرتفع الابهام والتوضيح ذلك في قولك جاءني
وجاءني رجال من دون تنوين فانه دل على ذلك الجنس والنوع
والاجتماع في الجمع من حيث المجيء لكن يبقى شيء وهو تميز الذوات

لانها بقيت مجهولة ص لا يعلم الخالي من هذا الجنس من هو فادخلت
الالف لتدل عليه وتميزه ولا يحصل ذلك الا بان يراد بها جميع الافراد
لانه لو اريد البعض لكانت الجهالة والابهام باقيا ولا ندري ايها
من تلك الذوات وفي ذلك ابطال لما وضعت له اللغة فيجب ح ان
ان تصرف الحال الى الاستغراق عند فقدان العهد والجواب عن
ذلك ان التعريف يحصل بارادة الماهية الخارجية او الذهنية
ومع قطع النظر عن الوجودين بان يراد منهما الماهية ثم ان
الحكم يستتبعها اينما وجدت وح يرتفع الابهام وذلك لان الابهام
يحصل فيما اذا اريد الاشارة بال الى الخصوصيات افراد الماهية
فح يقع الاشتباه الا ان تحمل على الاستغراق لانه ح
اي الافراد واي الخصوصيات والذوات اراد فتفوت ح الفائدة
التي وضعت لها ال واما اذا جعلنا المشار اليه هو الماهية من حيث هو
يكون المشار اليه ح معروفا معلوما غير مبهم فلا تفوت الفائدة التي
وضعت لها ال ولخص الشيخ الرضي من ذلك بانكار كونها هنا
للتعريف ولا داعي الى ذلك مع مخالفته لما تقرر عليه كلمتهم من ان ال
للتعريف

للتعريف مطلقا الوجه السادس ان اسم الجنس الغير المنون حقيقة في الماهية
فح لا يجوز ان يكون مع حقيقته الماهية والا لما كان فرق
بين المعرف والمنكر فيجب ح ان يكون للاستغراق تحصيلا للفرق
والجواب عنه يعلم مما مر في الوجه الثالث ومما يأتي في الوجه السابع
اتصافه بالجمع دليل العموم وذلك كما في اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر بيان ذلك ان الصفة انما يؤتى بها للايضاح ورفع
الابهام الحاصل في المعارف كما في قولك جاء زيد العاقل وفي النكرات
كنحو جائني رجل فاضل لكن في كل منهما بحسبه فكانت الصفة عبارة
عن وصف الشيء بما يوضحه بعد الابهام وح يجب المطابقة بين الصفة
والموصوف معنى من حيث الاحصية والاعمية وذلك لان الصفة
ان كانت اخص من الموصوف لم يحصل بها بيان للموصوف ويعتريه ايضا
لان الاخص لا يميز الاعم كما هو غير خفي وان كانت اعم من الموصوف
كانت على خلاف قاعدة الايضاح كما في قولك جائني زيد العقلاء
اذ لا يصح ان يكون العقلاء وصفا لزيد وانظر فان الصفة كما
انها تدل على الوصف تدل على الذات فكانت عبارة عن مجموع
ذوات ح كيف يصح ان تصف الخاص بما هو اعم منه مع ان ذلك للخصوص

من الاتصاف لان المحوض هو وصف هذا بعينه ولا يتحقق ذلك
الا مع اتحاد المعنى واذ قد تبين وجوب المطابقة بين الصفة والموصوف
فقول اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر لو لم يكن الدرهم
والدينار عامين لما صح وصفهما بالجمع لما مر من انه يجب التوافق بين
الصفة والموصوف والصفة هنا جمع وهو موضوع للتعدد فيجب
ان يكون الموصوف مثله اي ملحوظا مرادا منه التعدد ولا يتصور
ذلك في الا بعد جعله للعموم واذ قد تبين وجوب المطابقة بين
الصفة والموصوف فنقول اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر لما مر فيجب القول بعمومها ليصح الاتصاف والجواب عنه
اولا بالمعارضة بعدم جواز الاتصاف في غير هذا الموضع وما الفرق
بين الموضعين الا الحكم فلم يكن ذلك الا من باب المجاز والتجوز انما
يستعمل لكل من لفظي الدينار والدرهم في العموم او في نفس الاتصاف
والاول باطل والمراد هنا هو الاول وثانيا بانه كما يجب المطابقة
بين الصفة والموصوف من حيث القلة والكثرة كذلك يجب المطابقة
من حيث التعيين والتنكير ولذلك لم يصح جاءني كل رجل رجل العقلاء
مع ان التعدد حاصل ولا ريب ان المعنى على القول بعمومه يكون

عموم

عموما من باب الاستغراق الافرادي وافراد الجمع انما تلحظ دفعة
فعلى الحال مخالفا لظاهر باب الصفة نعم ربما يكون له وجه اذا
جعلنا الجنس في تكون الافراد ملحوظة دفعة على طبق الجمع فيرتفع
المحذور وسيأتي له مزيد كلام انشاء الله تعالى وثالثا
انه كما يجب المطابقة بين الصفة والموصوف من حيث المعنى كذلك يجب
المطابقة من حيث اللفظ فحيث ما ورد غير مطابق يكون مخالفا للقاعدة
الصفة والموصوف فيحفظ ولا يقاس عليه وربما يقال انه يمكن ان
يكون اراد الجنس والماهية لا الاستغراق وقد بينا وسيأتي ان الحكم
ح يعم جميع افراد الماهية لاستتباعه لها فلما عم الحكم جميع الافراد
لحضها فوجدها متكثرة الافراد ووحد الحكم لازمها الافراد وان
لم يكن هو المقصود اولا بالحكم بل المقصود هو الماهية وصفها بالجمع
وصح له ذلك واما اهل القول الثاني فاستدلوا بادلة الاول بانا
لا نفهم عموما في قولك البست الثوب وشربت الماء بل المفهوم العكس
اعني البعض وهذا ينافي كونه للعموم لا يقال انه للعموم والبعضية
استفيدت من القرينة لانه هو المعلوم كما عرفناه من البدن والشرب لانا نقول

كون العرف مخصصا فرع كون المفرد للعموم لان الاصل عدم كون
العرف مخصصا ولا يكون مخصصا الا بعد ورود ما هو اعم منه عام
منافض مخالف لما عليه العرف وكون الخبز والماء في المثالين
للاستغراق المضاد لما عليه العادة والعرف العام حتى يكون
مخصصا بها هذا هو محل النزاع كما هو المفروض فالاصل
عدم كونه مخصصا بالعرف حتى يثبت العموم وهو اول الكلام
وحاصل استدلالهم انما هو تبادر الجنس والتبادر دليل الحقيقة
والجواب عن ذلك بانه بعد حكم العادة بان المراد من هذين
اللفظين اعني الخبز والماء الجنس من حيث تعذر ارادة
الاستغراق والعموم منه عادة فيجب حمله على الجنس حصل الشك
في ان الجنس هل استفيد من نفس اللفظ حتى يكون بواسطة
الوضع فيثبت كونه حقيقة فيه من حيث انتفاء الدلالة
الذاتية وتكون العادة مؤكدة لارادة الجنس ولا دخل لها
في الدلالة او ان الجنس استفيد من اللفظ بواسطة القرينة اعني
العادة فح لا يكون قيدا لدلالة على انه حقيقة في الجنس لان التبادر

عبارة

عن افهام اللفظ للمعنى بواسطة الوضع والمفروض فيما نحن فيه ان الافهام
حصل بواسطة القرينة فكيف يكون دليلا للحقيقة اذ عرفت هذا لكن لك
ان تكون اللفظ افهم المعنى بنفسه حتى يكون بواسطة الوضع وحصول فهم المعنى
منه على هذا الوجه الذي هو معنى التبادر فح يكون مشكوكا فيه ولم يتبين
فكيف يصح ويحسن ان يجعل التبادر مثل هذا المقام دليلا والمفروض انه
ايضا مشكوك في الوجود لان كلا من الحقيقة والمجاز لا يثبت الا بعد
ثبوت ما يثبتها مما هو علامة له ومن خواصه والتبادر وان كان
الحقيقة لكن الشان في ثبوتها حتى يتفرع عليه ثبوت الحقيقة
وقد عرفت انه مشكوك فيه والحاصل ان هذا الافهام ليس بتبادر
وليس بدليل كما حررنا موضع على انه يمكن ان يدعى ان هذا الافهام
مستند الى القرينة اعني العادة لان كون كل من لفظ الماء والخبز افهم
الجنس مما لا اشكال فيه لكنا شككنا في ان هذا الافهام هل كان بواسطة الوضع
القرينة اعني العادة الموجبة لارادته منه والقاطعية بذلك او انه بواسطة
المشكوك فيه المحتمل والاريب ان الترجيح الاول دون الثاني في الوضع
مشكوك في وجوده في الاصل عند صريح الخلاف هو متيقن الثبوت مع كونه
موجبا لحمل اللفظ على الجنس وصالحا لان يكون قرينة له وقد هذا لا يبعد ان
يكون المفرد المعرف وضع للماهية فاذا علق الحكم على الماهية استتبعها
ايضا وجدت الا ان تقوم هناك قرينة على ارادة الجنس كما في قولك

اكلت الخبز وشربت الماء فانه لا يراد بها الا اكل وشرب وليس هذا الجنس
وهذه الماهية كما هو المتبادر عرفا والمفهوم لمن انصف وبقتضي
تعليقه بالماهية تعديته الى كل فرد لكن العادة قصرتها على بعض
الافراد واوجبت صرفها الى ذلك والذي يرشد الى ذلك قولك الخبز
لا يكون الا بالماء فانه عام بالضرورة مع انه لا شيء هناك يوجب ارادة
العموم الا تعليق الحكم على الماهية الموجبة لاستتباعها والاريب
انه لا فرق بين الموضعين الا وجود الصارف في الاخير دون الاول
الثاني لا يقال ان هذا من باب المجاز اذ من باب الحقيقة فان كان
الاول كان على ضابطة المجاز لان الضابطة في المجاز هو ان الذهن
انما ينتقل الى المعنى المجازي بعد تصور المعنى الحقيقي فيكون الانتقال
منه الى المعنى المجازي وهو هنا مفقود لان الانتقال الى ذلك
البعض يكون مع عدم خطور الماهية التي هي المعنى الحقيقي بالبال
وان كان الثاني فهو ظاهر البطلان لان الاريب ان متعلق
الحكم ومدلول اللفظ حين تقول اكلت الخبز هو بعض الافراد
والشك انه غير الماهية التي هي حقيقة اللفظ على ما ندعي لانا
نقول اولا انه مجاز غير خارج عن ضابطة المجاز كيف والانتقال
الذهن الى بعض افراد الماهية انما يكون بعد تصورها ولا سيما فيما
نحن فيه غير خفي على من تامل وراجع عرفه وثانيا ان ندعي

فاعلم ان الشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع هو ما يلزم
يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود فعدم كل شرط مانع وعدم كل مانع شرط
لان عدم الشرط يلزم من وجود عدم المشروط فوجود عدم الشرط مانع من تحقق المشروط ولا يلزم
من عدمه عدم المشروط الذي هو وجوده تحقق المشروط وهو معنى المانع ومثله عدم المانع فانه
شرط في الوجود لانه يلزم من عدمه عدم المانع الوجود فيلزم من عدم عدم المانع الذي هو وجود
المانع العدم لعدم وجوده ما هو مانع له فتامل اعلم ان المراد من عدم الشرط وعدم المانع العدم العام
المسمى بالعدم العام دون الاضداد الخاصة الجامع لجميع الاضداد الخاصة فالشرط هو الوضوء والمانع
هو عدمه الجامع للحدث الاصغر والاكبر ولعدمهما كما فيمن لم يحدث فيعم من اول ما ولد الى حين
يتوضأ والمانع هو لبس الجلد غير ماكول اللحم والشرط هو عدم الجامع لبس جلد ماكول اللحم وجلد الميتة ونجس
العين النجس وغيرها والستر بالحرير والنباتات وعدم الستر بالمذكور بمعنى الصلوة عريانا ثم اعلم انه من علم
شرطية الشيء او مانعيته وجهل في مقام الجهل هل هنا ما يميز به بين الشرط والمانع او لا فقد
غير خفي على الناظر ان الاصل صحة الفعل وجوازه على اي حال كان وفي جميع الاحوال وعلى اي وجه
كان بقي على الاصل ومستثنى منه بعض الاحوال علم ان تلك الحالة مانعة من الصحة والجواز او لا على الاول
الاعدم صحة الفعل وجوازه عند وجود المانع والمفروض ان الفعل يصح في جميع الاحوال الا في الحالة المستثناة
فانه لا يصح وذلك كالستر اذ هو يصح بكل شيء الا بالنجس اصليا او عرضيا جلدا وغيره وجلد غير ماكول
اللحم فانه لا يصح الستر بها ولا تصح الصلوة معها ولا تجوز في تكون هذه الاشياء مانعة من صحة الصلوة
ومن صحة الستر وجوازه وهو معنى المانع لان المانع ما يبطل به الفعل ولم يصح ولم يجز بان كان مانعا من صحته
وجوازه وان انقلب الاصل بان صار الاصل عدم الصحة الا في بعض الاحوال كان ذلك البعض شرطا
لان المفروض انها بها يصح الفعل ويجوز وهو معنى الشرط لان الشرط ما صح به الفعل وجاز والمفروض

ان هذا البعض يصح بالفعل ويجوز وان الفعل لا يصح الا فيها وذلك كما في الطهارة فان الصلوة في حال
من الاحوال لا تصح وطريق معرفة ذلك انا نقول ان كان المبين هو مواضع الجواز والصحة علمنا ان الاصل
عدم الصحة والجواز الا في هذه المواضع لان ما هو على الاصل لا يحتاج الى البيان كما في الصلوة بالنسبة
الى الطهارة وان كان المبين هو مواضع البطلان وعدم الجواز والمواضع التي لا تصح فيها الفعل
ولا يجوز علمنا ان الاصل الصحة والجواز الا فيما استثني في السائر بالنسبة الى النحو وما لا يتوقف عليه ولذا
كان الشرط لا يكفي فيه بغير العلم ولا يصح الفعل ولا يجوز حتى نعلم تحقق الشرط لان الاصل عدم صحة
الفعل فلا نحكم بصحته وجوازه حتى نعلم تحقق ما هو شرط في صحته وجوازه فبدون العلم بتحقق الشرط
لا نعلم بتحقق الجواز ولم نشترط في المانع العلم بعدمه بل الكفينا بعدمه لان الاصل الصحة والجواز
فنحكم بهما حتى نعلم تحقق ما يمنع من الصحة والجواز فيكفي عدم العلم بحصوله والحكم بعدم صحة الفعل
وجوازه حتى نعلم تحقق المانع لما هو المفروض من ان الاصل الجواز والصحة وهو مانع منهما ثم بعد هذه
كله قد يشتبه الحال ايضا كما اذا كان الفعل دائرا بين امرين وجوديين لا غير كما في اعطاء الغريم
مثلا اعني المديون من الزكاة لان بحيث يكون من المواضع الصحة والجواز ومن مواضع
البطلان والفساد لان المديون الغريم
الحاصل البطلان والفساد مبين منصوص عليه مع كون عدم
دائرا بين امرين مبين ان يكون امر كل منهما امرا وجوديا كما اذا كان
ما استدانه في طاعة وبين ان يكون امر في معصية لا غير ولا واسطة بينهما وغاية ما علمنا
من الشارع مثلا انه يعطي اذا كان الانفاق في طاعة لا في معصية فهل هنا جعل الانفاق في طاعة
شرطا في صحة الاعطاء وجوازه فيكون عدمه اعني الانفاق في المعصية مانعا او انه جعل الانفاق
في المعصية مانعا فيكون عدمه اعني الانفاق في الطاعة شرطا لما عرفت من ان عدم الشرط مانعا
وعدم المانع شرطا ونظهر الثمرة في مقام الجهل لانه اما ان نعلم ان الانفاق كان في طاعة واما ان نعلم

ان الانفاق كان في معصية واما ان يجهل الحال ولا يعلم ان الانفاق كان في معصية او في طاعة ففي
مقام العلم لا اشكال انه ان يعطي في الاول ولا يعطي في الثاني وانما الاشكال انه في مقام الجهل فان جعلنا الانفاق
في الطاعة شرطا لا يعطي لعدم العلم بتحقق الشرط اما هو شرط فيه وفي صحته وجوازه وما لم يعلم تحقق
الشرط لا يعلم تحقق المشروط وحينئذ لا يعلم تحقق المشروط اعني الصحة والجواز لا يصح ولا يجوز الاعطاء
ولا يعطي وان جعلنا الانفاق في المعصية مانعا اعطي وجاز العطاء وصح حتى يعلم تحقق المانع اعني الانفاق
في المعصية على ما هو الضابط في المواضع لتقارب الاستدلال هنا ايضا اذ الله تعالى تقديم المانع وان الانفاق
في المعصية مانع لان مانعيته متيقنة وشرطية الانفاق في الطاعة غير متيقنة والاخذ باليقين
اولى واحوط اما كونه مانعا متيقنة فلان الانفاق في المعصية ان جعلناه مانعا فهو مانع وعدمه
اعني الانفاق في الطاعة شرطا لما عرفت من ان عدم المانع شرطا وان جعلنا الانفاق في الطاعة شرطا
كان عدمه اعني الانفاق في المعصية مانعا فهو على كل حال مانع الا انه على الاول يكون مانعا اصليا
وعلى الثاني يكون مانعا تبعيا واما الشرطية فهي غير متيقنة لانا اذا قلنا بان الانفاق في الطاعة
شرطا فالشرطية متحققة واما اذا قلنا بان الانفاق في المعصية مانعا لا يكون عدمه شرطا فلا تحقق
الشرطية فالشرطية متيقنة متحققة على كل حال كما في المانعية بل هي متحققة في بعض المواضع اعني
ما اذا قلنا بشرطية الانفاق في الطاعة وعدم تحققه فيما اذا قلنا بمانعية الانفاق في المعصية لانه لا
يكون ح عدمه شرطا لحصول التنافي ح وذلك لانه يتحقق مانعية الانفاق في المعصية جواز
الاعطاء وصحته حتى يتحقق المانع وعدم تحقق شرطية الانفاق في الطاعة وانه شرط عدم جواز
الاعطاء وصحته في المجهول لحصل التنافي ويكون المجهول في آن واحد يجوز ان يعطى ولا يجوز ويصح
اعطاؤه ولا يصح وهل هذا الا التناقض ظاهر وتناقض واضح فح وجد الحكم بمانعية الانفاق
يمنع الحكم بشرطية عدمه وفقد الحكم بمانعية الانفاق في المعصية مثلا وانه مانع يمنع الحكم بان عدمه

شرطا لما يلزم من المحذورين فالشرطية ليست متحققة على كل حال وغير متيقنة كما في المانعية لما عرفت
اذ لحكمنا بمانعية الشك فرضنا انه مانع البتة وهو ايضا مانع وباق على الماضية فيما اذا حكمنا بشرطية
ذلك الشك وفرضنا انه شرط لانه يكون الشك الاخر عدمه وعدم الشرط مانع فاذا فرضنا ان الانفاق في
المعصية مانعا فهو مانع ولا اشكال وهو ايضا مانع ومانعيته متحققة فيما اذا حكمنا بشرطية الانفاق
في الطاعة وانه شرط لان عدمه يكون مانعا وعدمه هو الانفاق في المعصية ولا يلزم المحذور
المذكور وذلك بعد ثبوت شرطية الانفاق في الطاعة يكون الاعتبار بالشرط فلا يجوز الفعل
ولا يصح الا بعد تحقق الشرط فما لم يعلم بتحققه لا يصح الفعل وعند يجوز لعدم العلم بتحقق الشرط
وهذا بخلاف الاول لان المانعية توجب جواز فعل الفعل وصحته حتى يعلم وجود المانع والشرطية
تقتضي العكس وانه لا يصح الفعل حتى يعلم تحقق الشرط فيحصل التنافي بهذا ان يقال
ان عدم المانع شرط وعدم الشرط مانع فاعلم ان كل من الشرط والمانع ضربان ايصالي وتبعي
فالايصالي ما ثبت شرطيته او مانعيته بالدليل وما كان هو مدلول الدليل والتبعي ما ثبت
مانعيته من حيث كونه عدم شرط مدلول الدليل على شرطيته او ثبت شرطيته من حيث كونه
عدم مانع مدلول الدليل على مانعيته اولا اذا عرفت هذا فالشرط التبعي هو حكمه حكم
الشرط الايصالي والمانع حكمه حكم المانع الايصالي اولا والحاصل ان الحكم بينهما
متحد او مختلف احتمالان ولكل وجه فنقول اما الاحتمال الاول اعني اتحاد الحكم
فوجهه صدق المانع عليه وكذا الشرط ودخولهما تحت مفهومهما وبعبارة كانا
داخلين تحت كل من مفهومي المانع والشرط ومصداقهما صدق عليه حكم المانع والشرط
لان الحكم يلحقهما من حيث كونهما ايصاليين بل المانعية من حيث هي توجب جواز
فعل الفعل حتى يعلم بوجوده والشرطية من حيث نفسها تقتضي بعدم جواز الفعل حتى

يعلم

الانفاق في الطاعة عدم جواز الاعطاء حتى يعلم تحقق الشرط وموجب ما فيه اعني
الانفاق في المعصية جواز الاعطاء حتى يعلم تحقق المانع فيحصل التنافي فلا تكون
ما فيه عدم الشرط اعني الانفاق في المعصية ثابتة في هذه الصورة فلا تكون
متيقنة الثبوت وعلى هذا يكون مجهول الحال لا يجوز الامتناع الحكم بمانعيته
من حيث عدم العلم بتحقق الشرط الذي هو عدم المانع ويجوز اعطائه من حيث
عدم العلم بتحقق المانع في ان ولعد فالمحذور لا يلزم على كلا التقديرين
وليس شيء من طرفي الشرط والمانع متيقن الثبوت حتى يكون القول به اولى
وبعد ذلك فهذه نقول فيما اذا قلنا بان الانفاق في الطاعة شرط لا يجوز
حتى يعلم بتحققه لانه لم يتحقق الشرط لا يجوز الاعطاء وقلنا كذلك الامر فيما
نحن فيه لانا اذا قلنا بمانعية الانفاق في المعصية كان عدمه اعني الانفاق في
الطاعة شرطا والمفروض ان عدمه حكم الشرط الايصالي فكان فكان بحكم ما اذا
اجتمع شرط ايصالي ومانع ايصالي او شرط ايصالي ومانع تبعي وحكم لا يجوز
الاعطاء الا بعد تحقق الشرط فهذا المجهول الحال لا يعطيه حتى نعلم بتحقق
الشرط فيه اعني الانفاق في الطاعة فيما اذا كان الشرط ايصاليا والمانع
تبعي اذا اتى بين ان يكون الشرط ايصاليا او تبعيا حكمه حكم الايصالي فكان
بذلك ان المانع من تحقق الشرط على كل حال مانع من تحقق المانعية على كل
حال هذا ان قلنا بالاتحاد والاتفاق بالتعاون في الحكم وان الشرط التبعي الشرط
فيه العلم بتحققه كما في الشرط الايصالي والمانع التبعي لا يكفي فيه عدم العلم بتحققه
بل لا بد من العلم بانتفائه لنعلم تحقق الشرط لا يلزم التنافي والتضاد لما عرفت من

من انه يكون العبرة بما هو اصالي من شرط او مانع فاجعلنا الاتفاق في الطاهر
شرطا لم يجز الاعطاء الا بعد العلم بتحقق او ثبوته بدليل شرعي يقطع والعبرة
بالمانع التبعي الذي هو عدمه وحيث كان تحقق الشرط موقوفا على انتفاء
المانع كما مر وجب ايضا تحقق العلم بانتفاء المانع ليتحقق العلم بوجود الشرط
وما لم يعلم انتفاء المانع كيف يعلم تحقق الشرط فلا يكفي بالنسبة الى المانع
عدم المانع العلم واما ان جعلنا الاتفاق في المعتبر مانعا فلا يشترط عدمه
الذي هو الشرط التبعي العلم بتحققه بل يكفي ضم من الظن ما يتحقق به
مصداق ارتفاع المانع لان العبرة انما تكون بالمانع فمتى علمنا او دل الدليل الشرعي
من اصل او غيره على ارتفاع المانع اخذنا بموجبه سواء علمنا بتحقق الشرط
اعلم نعلم وذلك لان كلا شرطية الشرط التبعي ومانعية المانع التبعي ليس
ملحوظا بنفسه كما في الاصالي حتى حكم حكم ويناط به جواز الفعل وعدمه
بل جواز الفعل وعدمه منوطا بالشرائط الاصالية والموانع الاصالية فمتى
تحققت الشرائط الاصالية جاز الفعل وان لم يعلم حتى حال الشرائط التبعية والموانع
التبعية من حيث الثبوت وعدمه فيكون بذلك ان لا تنافي ولا تنافي كلا الملفقين
اي سواء جعلنا الشرط اصالي والمانع تبعي او جعلنا المانع اصالي والشرط تبعي
الاعتبار يكون بالاصالي شرطا او مانعا والتبعي لا عبرة به فالمعطي هو الاعطي
في الاول ويمنع على كل حال لاعتبار بالشرط ويعطي في الثاني ولا يمنع على
كل حال لاعتبار بالمانع وقد مر جميع ذلك مبينا على الوجه

فائدة قد اشتهر انه لا يجوز حصول التعارض بين الادلة القطعية ويجوز بين الادلة الظنية ووجه
ان الادلة القطعية التي من شانها افادة القطع لا بد وان تكون على طبق الواقع لانها اذا لم تكن مطابقة
للواقع وجوصلة الى الخطا لا بد وان تكون فيها جهة خفاء وقد خفيت على المستدل ومتى كانت خطاء لم يكن من
شانها افادة القطع بالمطلوب سواء كانت اسبابا عقلية او عادية الا انه في الاسباب العادية كالاحساس
بالحواس الخمس والتواتر واشتراك ذلك لزومها لمطابقة الواقع لزوما عاديا ولزومها في الاسباب
العادية العقلية لزوما عقليا ومتى كانت الادلة القطعية كاشفة عما في الواقع امتنع تعارضها
لان ما في الواقع واحد بخلاف الادلة الظنية فانها غير كاشفة عما في الواقع بل اقصى ما هناك انها تفيد
الظن بكون الواقع كذا وحينئذ لا مانع من ان يوجد امارة اخرى تفيد الظن بعكس ذلك الا انه عند اجتماعهما
محال ان يجتمع الظنين فعلا بل ان تساويا في القوة انسد الظن وحصل الشك والتردد وان كان
احدهما اقوى من الاخر يعني الظن مع الطرف التي قامت عليه وانسد عن الطرف الاخر فهما من حيث
جواز الاجتماع وضعفهما فعلا مع القطعيين متساويان وانما الفارق بينهما ما ذكرناه

فائدة اذا وجد سبب ظاهر ووجد اثر حادث اما نعلم ان ليس هناك غير هذا السبب فلا اشكال في وجوب
اسناد ذلك الاثر الى ذلك السبب وان احتملنا سببا اخر يصلح لذلك الاثر حكم ايضا بكلا ذلك الاثر ايضا الى ذلك السبب
لتوقف نسبته الى غيره الى امرين احدهما وجود السبب المغاير والثاني تاثيره الى ذلك الاثر وهما على خلاف
الاصل هذا اذا كانت الاسباب امورا صالحة للتاثير واما اذا كانت موجبة بحيث لا يجوز تخلفها عنها عقلا
او بعلية فلا اشكال في وجوب اسناد ذلك الاثر الظاهر الى ذلك السبب فان كانت من الاسباب التي لا
يظهر اجتماعها مع سبب على اثر واحد كالاسباب الشرعية فلا يضر احتمال وجود سبب اخر غير الظاهر
والتقدير احتمال اسناد الاثر الى السبب الظاهر وان كان من الاسباب العقلية التي لا يمكن تعددها
على مسبب واحد فيمنع حينئذ وجود سبب اخر غير الظاهر لاتحاد الاثر

فائدة الحكم اما ان يكون شرعيا محضا وهو الحكم الذي يكشف عنه النقل خاصة واما ان يكون

عقليا والحكم العقلي على وجوه تارة يكون حكم العقل موجبا لحكم الشارع وقاضيا به كحكمه بقبح الظلم
وحسن العدل فان العقل هنا بعد ان حكم بذلك ترتب الملازمة بينه وبين حكم الشارع على وجه
ذلك ولذا كان حكم الشارع تابع لحكم العقل وتارة لا يحكم العقل بشيء وانما يحكم ابتداء يكون الشارع
حاكما بذلك والحاصل انه يكون كاشفا عن حكم الشارع خاصة وهذا لا بد ان يكون حكم العقل فيه
مبني على نحو من الملازمة وتارة يكون حكم العقل مستقلا غير كاشف عن حكم الشرع لا مستلزما
له بالمرة كحكمه بان الواحد نصف الاثنين وليس من الحكم بوجود المقدمة

فائدة العطف ظاهر في المغايرة المعطوف والمعطوف عليه فيطرح البيان على خلاف الاصل وذلك
لان العطف في المغايرة الفراغ من الاول والان المعطوف امر اخر يغايره لكن هل هو ظاهر
في تباين المعطوف والمعطوف عليه او لا قلنا الظاهر من العطف ان لا يكون المعطوف داخلا
في المعطوف عليه وبالعكس ولهذا يوجب العطف ما بين الصورتين ان يكون له نكتة والا مانع
ان يكون بينهما عموم من وجه فقولك الحيوان والابيض على وفق الاصل ثم التفصيل ظاهر
يكون مقتضى القطع الشركة بالمرة والشركة ذلك يظهر بالتامل

فائدة في تعارض الاصول اذا تعارضت الاصول تساقطت والترجيح فيها كما
في الادلة التقليدية وذلك لان الترجيح امارة ظنية يؤخذ بها للترجيح من حيث انه
بانضمامها يقوى الظن فلا يحسن ان يرجح بها الادلة الظنية التي يراد استكشاف ما في
الواقع على سبيل الظن والاصول لم يأخذ في حجيتها افادة الظن وبهذا يحجر بنشأ قوم القول
بان العمل باخبار الاحاد ليس من باب التعبد بل من حيث افادته الظن فبان لك ان
الترجيح لا يكون الا في الادلة الظنية دون الادلة التعبدية كالاصول والادلة
القطعية كما هو ظاهر

فائدة الاجازة هو ان يجيز الشيخ لتلميذه كتابا مضبوطا عنده فيقول اجزت
لك ان تروي هذا الكتاب عني فيصح ان يقول المجاز له حدثني اجازة واخبرني اجازة

ولا يصح ان يقول قال لي اجازة او اخبرني اجازة وبذلك يكون المجاز له راويا وهو محتاج لرواية
بالمشافهة لدخولها تحت موضوع الخبر فيثبت حجيتها بما ثبت حجية وذلك لان الخبر قد اخبر باجازته
بان هذا الكتاب مرويه عن مشايخه فيقبل قوله فيه وكذا المجاز له فانه حاكي للاجازة فيقبل انفراده
فيها والفرق بين ان يجيز كتابا معينا او يجيز كل ما صح نقله لكن في الاخير لا تثمر الاجازة خبرا عن ان
المجاز له يكون بذلك راويا وذلك لان الكتاب متى صح نقله عن صاحبه صح التعويل عليه ولا يشترط فيه
اجازة صاحبه كما قد يتوهم لاحتمال ان لا يكون معتمدا عنده لانه لا يتبع في نقله ولا يتبع في نظره
من الاعتقاد وعدم الاعتماد ثم ان الكتاب الذي يصح نقله عن صاحبه اما ان يكون مما علم عدم التغيير
فيه والتبديل او لم يعلم فان علم فلا اشكال في صحة التعويل عليه وان لم يعلم فان كان بخط صاحبه
على ان كتابه العدل هل حكمها حكم خبر الثقة في الحجية فان قلنا بحجيتها كما هو الظاهر صح التعويل عليه
وان كان منقولا عن خطه فان نقله عدل ضابط ولخبر ان هذا الكتاب فلا ان صح التعويل عليه ايضا
وان لم يكن فاما ان يكون متكرر النسخ فلا بعد ان يلحق بالخبر المستفيض النقل فيكون حجة وان لم
يكن لم يصح التعويل عليه وبهذا يقوى حجية ما عدا الكتب الاربعة من الكتب المشهورة

فائدة خبر قوله عدل كما شرحه ظاهر حيث يعلم انه قد زال الخلاف ولم يقع فيه في مقامين
الاول كيفية شموله للقدر الشرعي الذي تثبت قذارته بالامارات الشرعية فنقول ان هذا
الخبر يحتمل ثلاثة وجوه الاول ان يكون المراد من العلم ما يعم الظن كما زعم بعضهم الثاني ان
يراد بالقدر ما ثبت قذارته شرعا اعم من ان يكون ثبوت ذلك عن علم او عن امارة شرعية
ويبقى العلم على مفهومه حقيقة الثالث ان يراد من كل من العلم والقدر حقيقته الوضعية ويكون هكذا
قذارته بالامارات الشرعية خارجا عن مدلول هذا الخبر ملحقا بالقدر الواقعي الحاقا ويرد على الاول
ان العلم اذا اريد به ما يعم الظن المستلزم دخول امور لا بد من اخراجها وخروج امور لا بد من
ادخالها اما الاول فلانه يستلزم دخول مظنون النجاسة وهو باطل على مذهب الشيخ
لحديث صحيحة عن ابي الصلاح واما الثاني فلانه يستلزم خروج ما قامت الامارات

الشرعية على نجاسته كالبينة وخبر ذي اليد والاستصحاب وكان الظن على خلافها وذلك
لان هذه الامارات الشرعية لم يبنى حجيتها على افادة الظن بل هي حجة وان كان الظن بخلافها
مع انه مجاز على خلاف الاصل وعلى الثاني اولا انه مجاز وثانيا يؤدي الى الاجمال في معرفة
النجس وهو خلاف ما شرع له هذا الضابط وذلك لانه اذا اريد بالقذر القذر الشرعي كان مجملا
في معناه فيلزم الاجمال في نفس الضابط واذا بطل هذان الوجهان تعين الوجه الثالث
وهو الحق لان الاحكام انما وضعت للامور الواقعية وهي المنفوذة لكن لما كانت الامور
الواقعية مما تخفى كثيرا جعل الشارع امورا تقوم مقام العلم كالبينة ونحوها الا ترى ان الشارع
لما حكم بطهارة الماء انما اراد الماء الواقعي ولما حكم بنجاسة الكلب انما اراد الكلب الواقعي
وهكذا في سائر الموضوعات كذلك جعل ما تقوم عليه الامارة الشرعية في حكم المعلوم فتقوم
ههنا كذلك ما اراد الا العلم الواقعي والقذر الواقعي وما تقوم عليه الامارة الشرعية
يكون ملحقا به بالادلة الخارجية المقام الثاني

فساد المندوب تارة يكون فعلا وتارة يكون تركا فعلا فان كان الاول
فلا يستلزم كراهة تركه فان قلت ان الفعل اذا كان راجحا كان تركه مرجوحا
وهو المكروه قلنا لا نسلم ان كل مرجوح مكروه والا للزم ان تكون كل عبادة
مكروهة الا ان يأتي بالفرد الاكمل منها بل المكروه هو المرجوح الملائم عليه وهو في
العبادة انما انقص الثواب الموضوع لها وفي غيرها خلاف الاولى والحاصل ان المستحب
اقتضى ما تقتضي تركه فوات ثوابه وتفويته ما يقتضي اللوم اذ لم يؤد الى التهاون
بالاستمرار عليه وعدم المبالاة ولو كان ترك المستحب مكروها للزم ان يكون الانسان
في غالب او قلة بل في عامتها الا نادرا فاعلا مكروها والتزام مثل هذا لا يخفى ما

فيه

فيه ولو سلمناه وكان المستحب مستحبا في ضمن عبادة فلا يستلزم كراهة تركه كراهة
العبادة لما بينا ان كراهتها بمعنى نقصان ثوابها الموضوع لها وترك المستحب
لا يقتضي اكثر من تفويت الثواب الزائد وان كان الثاني يستلزم مكروهية
الفعل لانه لا يندر الى ترك ذلك الفعل مفوتا مكروها
وهذا لا يمكن وقوعه في العبادة لانها لا تكون راجحة الترك ولو كان في ضمن عبادة
كان يندب الشارع الى تركه فعلا في عبادة منه ان وجوده يكون منقصا في العبادة
فتكون العبادة بدونه مكروهة وقد لا يكون موجبا لكراهتها وذلك بان يكون
الترك غير موجب لزيادة ثواب عن الموضوع بحصول الفعل ينتفي الزيادة لكن هذا
خلاف ما يساوي اولا فلا ينصرف اليه الا بصارف فرع ما جاء في استحباب ترك الكلام
بين المغرب ونافلتها كقوله عليه السلام رواية الخفاف من صلى المغرب ثم عقب ولم يتكلم
حتى يصلي ركعتين كتبتا له في عليين فان صلى اربعا كتب له حجة مبرورة ظاهره
ان وجود الكلام يكون منقصا في ثواب النافلة فتكون مكروهة معه
وقد يقال انها مع الترك يزيد ثوابها على الموضوع لها لحصول ينتفي الزائد

فائدة اعلم ان كل من الشرط والوصف والعدد والغاية قيود للحكم المعلق
عليها وبدونها يكون مطلقا ولذا قيل بحجية مفاهيمها فاذا اجتمع قيدان منها
مثل شرط ووصف نظر فان كان الحكم صالحا للتقييد بكل منهما حكم بتقييد كل منهما لان
كل منهما قيد وقد اجتمعا على اخراجهما ولا احدهما عن التقييد وان كان الحكم صالحا للتقييد
بأحدهما دون الآخر حكم بالتقييد للصالح دون الآخر ويلحظ ويتعدد المفهوم بتعدد القيد
مفهومه خاصة كقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فان الصالح ان يكون قيدا

قيل المتبين هو الوصف دون المجيء او تقدم طهارة لغرض لفظية او حالية على ان الملحوظ المتكلم هو
التقييد بواحد خاصة دون الآخر

فرع لو وقع المكلف في فعل محرم عن غير اختيار فلو اراد طلب التخلص منه بعد الوقوع فيه
ولم يحصل له فلا يريد به اثر دفعه وسقوط التكليف عنه ولما لزم طلب التخلص والاعلم بعدم
المنجا فان كان التخلص مما يمكن واقعا لو اراده فعلمه بلا استمرار لانه كلما قدر على الترك
ولو لم يكن واقعا لو تخلص كان عاصيا لتركه في عدم طلبه واستكشاف الحال ولو علم بعدم التخلص
لكنه اصر على الفعل الامر صيره عدم التخلص منه بل من حيث اراده هو ذلك بحيث انه لو قدر على
التخلص لما تخلص فهذا يعني عدم عزمه على الخروج عند القدرة وعدم صرف ارادته عن البقاء
على كل حال فيكون عاصيا فحكم اعاقبه الى في اصل الفعل سواء قلنا ببقاء الاكوان او بعدمها

فائدة عبادة الله ثلثة انواع الاول ما يجب على الابدان كالصلوة والصيام والسعي والمواقف
الشريفة قلنا جنس على ذكره الثاني ما يجب على النفوس كالاعتقادات الصحيحة من العلم بتوحيد الله
وما يستحق من الثناء والتمجيد والفكر فيما افاضه الله سبحانه على العالم من وجوده وحكمته
الاتساع في هذه المعارف الثالث ما يجب عند مشاركة الناس في المدن وهي في المعاملات والمزارعات
والمناكح وتادية الامانات ونصح البعض للبعض بضروب المعاونات وجهاد الاعداء والذب عن الحرم
هو السر عند سؤاله وحاصل ما يجاب به عن ان علم الله بكفر الكافر يستلزم عدم امكان اسلامه والا
للزم انقلاب علمه جهلا هو ان العلم اقصى ما يستلزم عدم وجود اسلامه من في الخارج لا عدم الامكان
وعدم الوجود ويجامع الجبر ويجامع الاختيار فلا يكون سبق علمه مستلزما للجبر فليتامل
الظاهر ان المصادر لا تدل الا على المعنى الاسمي والايجادي والحدوث عن مدلول الفعل خاصة
لانه هو المعنى الذاتي بين سائر تصاريفه فان قائم لا يدل على اكثر من اتصاف زيد
بالقيام بل ان دلالة الافعال المعدية على الايجاد ظاهرة واما الافعال اللازمة كفرح

فائدة في تعارض الاستصحابين نقول ان التعارض اما ان يكون بين الاستصحابين
انفسهما او بين الاستصحاب والدليل الآخر فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون المستصحب
في احدهما قاطعا للمستصحب في الآخر او لا فان كان الثاني يمكن تيقن الطهارة والحدث وشك في
المتاخر منهما حكم بالتساقط للتعارض وان كان الثاني يمكن تيقنهما لكن علم تاريخ احدهما
وجهل تاريخ الآخر قدم مجهول التاريخ على معلوم لاصالة تاخر الحادث وتحرير الفرق
بين ماهيتين وبيان السبب في الحكم بالتقديم مما يحتاج الى بسط وايضاح لانه مما يدق جدا فنقول
ان للمستصحب في هذه المسئلة اما ان يكون فعل الطهارة وفعل الحدث او حالتاهما المتسببتان
عن الفعل وعلى كل التقديرين يحصل التعارض في كلا الاستصحابين مع الجهل بالتاريخ
لتساقط مفاد الاستصحابين وهو طهارة واما مع العلم بتاريخ احدهما اجمالا اذا علم تاريخ
الطهارة مثلا يكون المستصحب في الطهارة ح هو احد حالتيها دون الفعل لتعينه في زمان
مخصوص والمستصحب في الحدث هو فعله اما ان يكون فعله وهو المعبر عنه باصالة تاخر الحادث او الحالة
الحدثية للعلم بوجودها في زمان فيستصحب بقائها وان كان الممكن منشاء الشك لم يكن من حيث
طرو المزيل كما هو الغالب في الاستصحاب بل من حيث الجهل بزمان وقوع السبب الذي هو مبدء
هذه الحالة اذ لا يحكم بعدم انه حصل قبل فعل الطهارة ليكون مقطوعا بها او بعدها فعل الحدث
ليكون قاطعا لها ومستمرا الى هذا الآن وهو بالنظر الى الحالة لا يكون وارد ابدا انما يتفرع
بالنظر الى فعل الحدث من حيث ان فعل الحدث يكون قاطعا لحالة الطهارة دون العكس
فكان المستصحب هنا في هذا قاطعا للمستصحب في الطرف الآخر وهو حالة الطهارة دون العكس
وكذا يقال فيما اذا علم تاريخ الحدث دون الطهارة فان المستصحب في الحدث يكون ح هو
الحالة الحدثية وفي الطهارة هو فعلها وهو قاطع لحالة الحدث دون الطهارة العكس

وقس على ذلك سائر المواضع التي يكون فيها احد الاستصحابين قاطعا للاخر كاستصحاب براءة
الذمة مع استصحاب بقاء الحكم الشرعي فان ورد الحكم الشرعي يكون قاطعا لبراءة الذمة وغير ذلك
مما نفسير بورود احد الاستصحابين الاخر فيبقى الكلام في وجه تقديم الاستصحاب القاطع الذي
كونه قاطعا في نفسه لا يلزم ان يكون استصحاب قاطعا لاستصحاب الاخر فلا بد من حجة تقوم
على ذلك فنقول ولا ان الاستصحاب لا يريد على بقاء الشيء بنفسه فاذا كانت ان فعل الحدث
مثلا قد ثبت انه قاطع لحالة الطهارة المستمرة ولا فرق بين ثبوته بالطرق الحسية بالدليل الشرعي
وقد ثبت هنا عروضه على حالة الطهارة بالدليل الشرعي وهو الاستصحاب ولا يعارضه استصحاب
بقاء الطهارة لان الاستصحاب المورد عليه فانه يكون حجة ان لم يثبت القاطع اذ لولا الاستصحاب
الطارئ وبيان ذلك ان الاستصحاب انما جعله الشارع حجة في بقاء الثابت سابقا وتقدم على الشيء
في عروضه للزيادة حتى يثبت بالدليل الشرعي فاذا اتفق ان عروض المزيل قد ثبت بالاستصحاب كان
قاطعا لذلك الاستصحاب فان قلت هذا بعينه جارية الاستصحاب الذي اثبت به عروض المزيل فكما
كان هو ايضا ماخوذا فيه ان لا يقدم دليل على عدمه بالنسبة الى الاشياء التي تكون واردة
عليه وقاطعة له دون الاستصحاب بقاء المزيل وهو الطهارة لما عرفت انها مورود عليها لا وارد
فلينظر اجيد وتقرير اخر وهو ان الامر من الاستصحابين اذا كان احدهما في نفسه الورود على الاخر
الاخر بقطع كان قاطعا له دون الاستصحاب لا يجوز اجراء الاستصحاب المورود عليه لانه انما
يوتى به لدفع الشك لا لرفع الاذلة على انه مخصوص هذه المسئلة وهو من علم تاريخ الطهارة
وشك في الحدث او بالعكس يكون عندنا استصحابان في الموارد منهما احدهما اصالة تاخر الحادث
والثاني استصحاب بقاء حالة المتيقنة عنه ويكون في حجية ما ذكرنا من تقديم استصحاب الوارد بعد
ما ذكرنا من الاعتبار جريان طريقة الشارع وعمل المتشرعة عليه اذ لولا ان هذا من باب
التعارض الذي يوجب التوقف للزم ان يكون استصحاب بقاء الحكم الشرعي معارض

باصالة

باصالة البراءة بل يلزم من ذلك معارضة استصحاب الامر الوجودي باصالة العدم
وعليه ينسد باب استنباط غالب الاحكام وان كان الثاني وهو ما اذا حصل التعارض بين استصحاب
ولا يرجح استصحاب اخر كما اذا وقع مستصحب النجاسة في ماء طاهر قليل فقال بعض من عاصرناه
جماعة انه يبقى كل منهما على ما هو عليه من الطهارة والنجاسة لثبوت الاستصحاب في كل منهما

فائدة

تحرير اجمع العلماء على انه لا يصح بيع ما لا ينتفع به نفعا معتدا به كالحشرات ونحوها
وكذا ما كان منفعته محرمة لانه يكون في حكم معدوم المنفعة كالخمر والاباحة وفي
ذلك انه يكون لم يكن للمبيع منفعة معتدا به تصير له قيمة وعنا لم يكن للثمن المعطى
مقابلا او عوضا الا نفس العين وهو بدون المنفعة في حكم العدم لا تصلح للتعويض عنها على ان
اعطاء في مقابلتها من دون نفع مفيد ومعاملة السفيه باطلة فان قلت ان هذا انما يتجه فيما
اذا كان لم تكن له منفعة بالمرة واما العوض اذا كانت له منفعة ولو نادرة وقصد بالبيع تلك
المنفعة النادرة كان للثمن عوضا ولم يعد بين العقلاء سفها فلم لا يصح البيع في جانبه قلت
لا ريب ان الاصل عدم انتقال الملك من مالك الى اخر واقصى ما علم انه يكون المبيع ناقلا فيما
لا نفع معتد به دون غيره فان قلت ان ما دل على حلية مطلق البيع فيع قلت ان المطلق على
الفرد الغالب دون النادر ولفظ البيع ان كان عموما في افراد البيع لكنه بالنسبة الى افراد المبيع
مطلق بلا ريب وانظر ان ما ليس له منفعة معتدا به لا تكون له قيمة وعن يعرف بها فلا يصح تملكه
نعم لمن هو في يده الاولوية على غيره فلا يصح لغيره بغير رضاه منه لكن لو اخذ غصبا وتلف لم تكن
له غرامة هذا هو الفارق بينه وبين المملوك فاذا ثبت انه لا يصح تصرف بالملك ولو بالنسبة
الى المنفعة النادرة لم يصح بيعه ولا اجراء شيء من العقود عليها لانها انما تجري على المملوك
واحكامها كلها وغالبها مبنية عليه كما لا يخفى على المطلع نعم يجوز لغير ذي يده عليه الرفع بها
الاولوية وهو من باب التراضي خارج عن العقود ثم ان العقاء قد يرون ان ندر الانتفاع

في بعضها بحيث يساوي الانتفاع النادر ببعض الحشرات لكن الظاهر ان العقاقير تنظر
كلها نوعا واحدا مما يكره الانتفاع به ولا ينظر لخصوصيات الافراد فتامل

تحرير الحكم الشرعي اعلم ان الامر اذا امر كان هنا لطائر اربعة اشياء قبل النفس وارادة
نفسية واستدعاء ظاهري يحصل بالصيغة والصيغة لا ريب انه ليس عبارة عن
الصيغة قبل النفس ولا هو عبارة عن الصيغة وهذا معلوم بالبديهة بقي الامر
دائرا بين الامرين الاخيرين وليس هو عبارة عن الاستدعاء الظاهري والا لم يجب
الاحكام المستفادة بطريق اللزوم الغير البين كوجوب المقدمة والنهي عن الضد و
والمستفاد من العقل المحض فتعين ان يكون عبارة عن الارادة لان الارادة من
تعميمها للفعلية والقوية حتى لا ترد لاحكام اللزوم الغير البين والحق ان اطلاق
الحكم على الارادة من دون صدور ما يدل عليها من المكلف مشكوك فيه بل ربما يمنع
نعم اطلاق صناعي وكيف هو كاونه التكليف ووجوب الطاعة مسمى حكما او الاحكام
هو الظاهر لمن تدبر فان الطاعة لم تجب من حيث الدلالة على المطلوب بالالفاظ
بل انما تعتبر الالفاظ من حيث كشفها عن الواقع فلو انكشف الواقع بغير هذه الالفاظ
كافية في التكليف ولا يشترط في التعلق التكليف بالمكلف ان يكون الامارة الدالة
عليه صادرة من المكلف كاللفظ والاشارة بل يكفي تعلقه ايضا دلالة
العقل فانها ايضا طريق جعلت لاستعلام هذا الحكم فيما اذا استفيد من
العقل واما لو استفيد بواسطة لفظ كابواسطة الملازمة فتلك من دلالة
الظاهر المعتبر فيما بينهم

فائدة في الادلة الشرعية على قسمين الاول ما يكشف عن الحكم
الواقع اما على سبيل العلم كالاجماع المتواتر والاخبار المحفوفة بالقرائن ونص

الكتاب

الكتاب وقاعدة التحسين والتقبيح او على سبيل الظن كخبر الواحد فانه وان كان ظنيا
لكن مفاده الظن بالحكم الشرعي فما لم يفد الظن لم يكن حجة لعدم حصول الكشف به
وذلك لان التكليف في الاصل انما هو بالكلام لاحكام الشرعية الواقعية فيجب التوصل
اليها نفسها وسلوك طريق يكشف عنها واقعا لكن لما كان الطرق التي توصل اليها
على هذا الوجه غير وافية بالاحكام بل لا يستقيم بها انتظام حكم من الاحكام بجميع
جزئياته واحواله وجب التوصل اليها بالطريق الذي يورث الظن بها ظنا معتبرا
يعتمده العقلاء في جميع حوائجهم ومهماتهم وهو خبر العدل الثقة فاذا لم يفد خرج عن هذا
الحد ولم يجز التعويل عليه خلافا لبعضهم وحاصل ذلك ان هذه الادلة انما شرعت
لاستكشاف ما في الواقع علما او ظنا فما لم يحصل به كشف مطلقا لا يكون حجة الثاني الادلة التي يرجع
اليها عند عدم وجود ما يستكشف به الحكم الشرعي وهو اصل البراءة واصل العدم والاستصحاب
بجميع اقسامه فانها لم تشرع من حيث افادتها الحكم الشرعي علما او ظنا وان افاد بعضها
الظن كالاستصحاب في بعض المقامات لم يكن حجة من حيث افادته الظن بل هو حجة وان كان
الظن خلافه المستصحب وهذا هو الشرع عدم معارضتها للدليل الكاشف ولو كان ظنيا
كخبر العدل بل ان الحجية براءة الذمة وحجية العدم وحجية البقاء على الحالة السابقة
تنتفي عند وجود ما يدل على خلاف مقتضاها وكذلك الادلة التي دلت على حجيتها انما
دلت على جواز التمسك بها عند فقد الدليل الموصل الى الحكم الشرعي ولو ظنا لكون هذا الامر
بالنسبة الى اصل البراءة والعدم ظاهرا واما بالنسبة الى الاستصحاب فيحتاج ايضا الى تبسط

الكلام في المطلق

فائدة اعلم ان المطلق عندنا يعم صور تلك اربعة اعم الجنس الذي لا يراد منه سوى الدلالة على
الماهية مع قطع النظر عن الافراد بالمرة كما تقول عند تعداد الاصناف رجل امرأة وكقولهم

كقولهم الرجل خير من المرأة الثانية النكرة المتبنة كما في قولك اشتريت رجلا الثالثة المعرفة
بلام الجنس الملحوظ فيه الطبيعة اولا وبالذات وذلك فيما اذا جعل الحكم من متعلقات الطبيعة
وصفاتها وهذه تارة تكون التعلق بالطبيعة هو المراد واقعا كما اذا كان يكون ذلك الحكم
من لوازم الطبيعة وليس الافراد ملحوظة بالمرة وان اتصفت به فانما تتصف به من حيث
حلول الماهية فيه كما هو الرجل خير من المرأة وهذا لا يجري في الاحكام الشرعية من حيث
ان الملحوظ في الاحكام الشرعية افعال المكلفين الخارجية لا الطبايع من حيث هي وتارة
يكون متعلق الحكم لفظا هو الطبيعة الا انه مقصود المتكلم واقعا ليس هو الطبيعة بل
الافراد وانما اتى باللفظ الدال على الطبيعة كما وصلة للافراد كما في قوله تعالى احل الله
البيع وحرم الربا فيلزم العموم تبعا للافراد ولذا صح الاستثناء في قوله تعالى ان
الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا الا ان الحكم لفظا وان تعلق بجنس الانسان الا ان
المقصود واقعا بيان حال الافراد فصح الاستثناء بهذا الاعتبار الصورة الرابعة
المعرفة بلام الجنسية ويكون المقصود فيه ايجاد الماهية في ضمن فرد من الافراد كما في
السوق وكثر الحمى وهذا لا فرق بينه وبين النكرة المتبنة الا من حيث وجود اللام
المشار بها الى الجنس المعهود فهذه كلها تشترك في صدق لم المطلق الا ان العموم
في الاولى والثانية شمولي وفي الثانية والرابعة بدلي والسبب في ان الحكم في
الاوليين وضعي وفي الاخيرتين فعلي فليتامل ثم ان الاطلاق تارة يكون
بالنسبة الى الافراد وتارة يكون بالنسبة الى الاحوال العارضة على المحكوم عليه او المحكوم
به فظاهر الاصحاب دلالته مطلقا عقلية وقرر بوجهين احدهما انه لو لم يرد الشمول
للزم تعطيل اللفظ المسوق للافادة يقينا الثاني ان حمله على بعض دون بعض يلزم
منه الترجيح من غير مرجح فيجب العموم ولا يخفى ضعفها لعدم جواز التعويل على المراد

بالمرة

بامثال هذه الصور التي لا يعلم من يكون كاشفة عن مراد المتكلم وانما يلتجأ اليها عند
الحيرة خصوصا مع الاطلاق الذي هو كثير الاستعمال بل التحقيق ان يقال ان الشمول في الصورة
الاولى والثانية بالاستقراء لفظي جاء من حيث تعليق الحكم على الطبيعة فاعدم بما وجدت
يوجد المحكوم عليه فيتعلق به حكمه من دون ملاحظة امر آخر نعم اذا حكم على الماهية
باعتبار وجودها في فرد او زمان يحتاج حينئذ تعديته الى الفرد الآخر او الزمان الآخر
الى دليل هذا بالنسبة الى الماهيتين الصورتين واما بالنسبة الى الصورتين الاخريين
فنقول ان الشمول يفهم منهما من حيث ان في العدول عن الخاص الى هذا الاسم العام الدالة
الماهية لدى اهل العرف على ارادة ايجاد الماهية في ضمن اي فرد شاء ولا يبعد ان
يجعل التنوين في النكرة دالة على الوحدة المبهمة الماهية وعلى هذا فاي فرق بين العام
والمطلق حتى ان العام يحمل على الشايع والنادر والمطلق يحمل على الشايع خاصة اما على ما ذكرنا
فالوجه ظاهر لعدم وجود المرجح وهو التبادر في الافراد الشايعة ولا يلزم معارضة تعطيل
اللفظ والحاصل ان العموم عندهم يكون مرجعه حكم العقل لا اللفظ كما ذكرنا واقتضى ما
ما يقتضي العقول الشمول مع الاختلاف في الافراد الشايعة دون غيرها واما نحن فنقول
تحرير القول في ذلك ان المطلق ان تساوت افراده في الشايع وكان على مقتضى اصل
الوضع فلا اشكال في شموله لجميع الافراد وان اختلفت ولا يكون هذا الا لعوارض خارجية
كثرة الاحتياج الى بعض الافراد دون بعض

فائدة قد اشتهر ان الدليل اذا كان في مصادمة الوجدان لا يستحق جوابا واكشف
عن حقيقته هو ان الدليل انما يكون دليلا بايصاله الى ما في الخارج ومطابقته له
فان لم يكن موافقا للخارج فليس بدليل ولا حجة ولا يستطيع الدليل المستدل
على خصمه وان عجز الخصم عن بيانه وجبر القائل في دليله الا ان البيان ذلك انما يكون

كلام في الدليل الذي يصادم الوجدان

لازما لدحيث لم ينكشف عدم موافقة الدليل لما في الخارج لانه بذلك لا يكون دليلا على
الظاهر لاقتضائه ان يكون الخارج على وفقه واما اذا تبين المخالفة ارتفعت
الدلالة وانسلخت الحجية فان قلت لما ان ما في الخارج تارة ينكشف بالعقل وتارة
بالاحساس وكلاهما حجة يلزم بدا ان يظهر فساده فيما رجحت اما شيء طي بالوجدان
الذي هو احد الطريقين على الطريق الاخر وهو الدليل العقلي الذي لم يظهر له وجه
الفساد فيه قلت ان الاحساس بالوجدان مقدم على الدليل العقلي وذلك لان الدليل
العقلي النظري الذي لا يكون مرجعه البداهة والوجدان لا يستحيل انفكاكه عن
الخارج بل كثيرا ما يقع الخطأ فيه وان كان صاحبه لا يحتمل النقيض بل ان الدليل
المرجع في تحقيقه الى الوجدان ايضا لما لا يخفى فلا يعارض الاحساس بالوجدان

مسئلة قد يكتفى في نسبة الفعل الى شيء تعلقه ببعض ذلك الشيء اي بعض كان على نحو ما كان
وتارة يشترط في صحة نسبة البر على الاطلاق تعلقه ببعض مخصوص وتارة لا يصح نسبة البر
الا اذا كان متعلقا بجميع اجزاء ذلك الشيء فنقول ان النسبة اما ان تكون موضوعة
لجميع ذلك فيلزم تعدد الوضع على ان ذلك ليس مما ينضبط لشموله لفظا فتارة ويكون
موضوعا لواحد مجازا في الباقي وهذا اضعف من الاول فالحق ان نقول انه موضوع
للتعلق في الجملة الذي هو قدر مشترك بين الجميع لكنه اذا نسب الى امر انصرف الى ما
يتادى تعلق العقل به كالضرب والقتل والكسر فان المعتاد منه وقوعه على الجملة
ولذا تراه لا يفيد الوحدة الا في الاكل لقلة ان المعتاد فيه ما هو اعم من ذلك
واذا لم يكن معتادا او شك حمل نسبته على التعلق بجميع ذلك الا ان الفرد الاكمل
المشابهة والمماثلة على عام المماثلة عند الاطلاق واعلم ان هذا الكلام لا يختص بالنسبة
المتعلقة بعين وقع عليه الفعل بل كذلك يجري في جميع النسب فليتامل

نسبة الفعل الى غيره

مسئلة هل الاصل فيما ثبتت جزئيته او شرطيته او ما نعيته ان يكون جزءا واقعيا حتى يكون
هل الامر اذا ورد بالشيء

لم يذكر هو او عدم الجزء علميا فلا يجري نسيانه لاصالة عدم كون جزءا بالنسبة الناسي او يختلف
ذلك باختلاف الخطاب به فان كان خطابا تكليفيا اختص بالذاكر لعدم توجهه بالنسبة الى
الناسي وان كان وضعيا عم الذاكر والناسي احتمالان اقواهما الاول منهما على السنة العلماء الاول
ورجحه بالثاني وكان استاذي ايده الله تعالى يختار الثالث والحق عندي انه اذا
ثبتت جزئية شيء لشيء سواء كان بخطاب تكليفي او وضعي فالظاهر انه جزء له من
حيث هو جامع للذاكر والناسي اما اذا ادى بخطاب وضعي كان يقول لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب لا صلوة الا بطهور او هذا جزء من الصلوة والصلوة المركبة من كذا وكذا ونحو ذلك
فظاهر لان الظاهر منه ان اريد به بيان نفس ماهية الصلوة من حيث هو فلا يختص
بالذاكر واما اذا ادى بخطاب تكليفي فهو وان كان يختص بالذاكر دون الناسي لكن
كان يظهر ان الشارع اذا امر مثلا بالقراءة او الركوع مثلا في الصلوة ان القراءة
جزء من الصلوة نفسها لا انها جزء للذاكر خاصة كما لا يخفى على ذي الذوق السليم
والفهم المستقيم وان شئت فتبين ذلك بعض الامثلة وجرد نفسك عن الشبهة
فانك تدري الفهم يساق الى انه امر يكون جزءا من نفس المطلوب لا يختص بالمخاطب
فبان لك بطلان القول الثالث وبطلان الثاني ايضا لان الاصل لا يعارض به
ظهور اللفظ فان قلت بناء على ان اسماء العبادات للاعم كما هو مختارك فاذا شك في
جزء من الصلوة انه يجب الناسي اولا قلنا ان الناسي مامور بالصلوة وهي تصدق
بدون ذلك الجزء ولم يعلم تقييدها بالنسبة الى الذاكر فيبقى الامر بالصلوة بالنسبة
اليه على اطلاقه اذ الشك لا يعارض الاطلاق فيكون الدليل على صحة صلوته هو اطلاق
الامر بالصلوة بالنسبة اليه والاطلاق دليل لفظي فيعارض به الظاهر الذي ترعيه
قلنا ان ذلك الظاهر لفظي منه فيقيد الاطلاق نعم اذا استفيد جزئيته من اجماع

بانه قام الاجماع منا على جزئيته بالنسبة الى الذكر وشك فيه بالنسبة للناسي فيجب الاقتصار
على الذكر لاصالة عدم كونه جزءا بالنسبة للناسي وكذا ان استفيد من قعد عن اللهم الا ان
يكون اتى به لبيان ماهية العبادة ولذا لو قال بعد

لا في التبادر

فائدة في التبادر اعلم انه لا ريب ان التبادر الذي هو من علائم الحقيقة التبادر
من نفس اللفظ واما التبادر من الامارات الخارجية عنه فليس من علائم الحقيقة
ولفظ التبادر موضوع لغة لما هو اعم منها وهو السبق الى الذهن لكن الاشارة تختلف
تارة يكون اللفظ وتارة يكون غيره لكن نه عرف الاصوليين يراد منه الاول والظاهر
انه منقول اليه ولو شك ولم يعلم ان التبادر هل كان من جهة اللفظ او من امر اخر
فلا يخلو اما ان يعلم بوجود ذلك الامر الموجب للسبق كما في رؤية الحمار فيقرر
انسانا فيما اذا فرضنا الشك في وضع لفظ الحمار للحيوان المفترس لم يكن التبادر
هنا من علائم الحقيقة ولان سببية ذلك الامر الموجود معلومة وسببية اللفظ
مشكوك فيها والاصل عدمها فيحكم باختصاص الاثر بمعلوم السببية وان لم
يعلم وجود ذلك الامر بل شك في وجوده حكم باستناد التبادر الى اللفظ لانه
شيء يصلح لتسبيب التبادر بوجوده والاصل عدم وجود غيره فيحكم به له فلو وجد
لفظ غالبا في معنى غلبة تفضي بالتبادر وشك في ان هذا التبادر هل هو مستند
الى اللفظ او مستند الى الغلبة لمقتضى حكم باستناد التبادر الى الغلبة كما لنية فانها
قد اشتهرت في قصد القربة وصارت هي المتبادرة عند الاطلاق وشك في ان
هذا التبادر هل هو من مجرد اللفظ لتكون حقيقة في القصد الخاص او من
جهة الغلبة فلا تكون فيه دلالة على ذلك وتكون النية بالقيد على

معناها

معناه الاصلي وهو مطلق القصد لكن التحقيق هنا التفصيل وهو ان الغالب
اما ان يكون نفس المعنى بان يكون اكثر وقوعا واشد احتياجا من غيره فتتبعه
غلبة الاستعمال كالكلب البري وهذه الغلبة هي التي تصرف اللفظ عن المعنى العام ويجعل
المناط منه هو المعنى الشائع او يكون الغالب هو استعمال اللفظ في المعنى والمعنى
ليس بغالب من غيره كما في النية فهو في الغلبة يكون من امارات الحقيقة لان الظاهر
ان هذه الكثرة مع عدم غلبة المعنى ليس منشأها سوى الوضع مع ان الغالب في الغلبة
الاستعمالية ان يكون منشأها الوضع ولو سلمنا انها من القسم الاول فنقول الحق
في هذه الصورة انها ترجع الى دوران اللفظ بين ان يكون حقيقة في القدر
المشترك وان تبادر هذا الفرد منه من جهة الغلبة او انه موضوع لنفس ذلك
المتبادر وان تبادره تبادر حقيقي وان هذه الصورة من الدوران وان قلنا
فيها ان الارجح وضعه للقدر المشترك لكن هنا من جهة ما عرفت ان الغالب
في الغلبة ان تكون مستندة الى الوضع ومن جهة ان مقتضى الوضع للقدر المشترك
ان تساوي جميع افراده والتفاوت الابعد وضع عارض اثر ذلك وهو على الاصل

في التعبير بين الاقل والاكثر

فائدة لا ريب ان التعبير بين الاقل والاكثر اذا كان يؤتى به دفعة واحدة
لا على سبيل التدريج جائز ولا اشكال فيه واما الاشكال فيما اذا كان يؤتى على التدريج ولو كان
الاقل وحده يؤتى به دفعة والحاصل ان المنضم انما هو الاكثر واقصى ما يقال في المنع منه
انه اذا بلغ الحد الاقل فاما ان تبرأ ذمة المكلف او لا فان كان الاول لزم عدم امكان الامتثال
بالاكثر وان كان الثاني يكون غير ممتثل به لفراغ ذمته بالاقل ولا شك ان ذلك مما
ينافي وجوبه وهذا اولى مما قرر من ان الزائد يجوز تركه فلا يكون واجبا لظهور

الجواب عنه بان الزائد انما جاز تركه الى بدل وهو الاقل لانه احد فردي الواجب والجواب عنه
بانا لا نسلم بانه بمجرد الوصول الى مرتبة الاقل يبرأ ذمة المكلف بل بالبناء عليه والوقوف
عنده سواء كان هو المقصود اولا في ابتداء العمل او المقصود هو الاكثر لكن عدل اليه عند الوصول
الى حده اولم يقدر شيئا بالمرة لكن عند الوصول الى الاقل بنى على الاقتصار عليه فلو وقف عليه قاصدا
او قاصدا للاتيان بالزائد لم يجب له الفرد الاقل ما دام يؤمل منه الاتيان بالزائد الا
اذا حصل الاعراض عن الزائد ولو بعد فاصلة طويلة ولو لم يات بالزائد لا عن عدول عنه
كما اذا مات في الاثناء فاقول انه يجب له الفرد الاقل ويبرأ ذمته ولو كان من قصده الاتيان
بالزائد لانه يصدق عليه بعد انقطاع النية الاتيان بالفرد الاقل فان قلت ان
تميز كون الاقل احد الفردين عن كون بعض للاكثر انما بالنية والمفروض ان المنوي
فيما ذكر اولا واخرا انما هو الاكثر فكيف يعد فانه يجب له الاقل ولو مات عند بلوغه
الاقل تعذر الاتيان بالزائد ينصرف الى الفرد الاقل قلت ان الاقل والاكثر ليس حكمهما حكم
الفردين المتغايرين ليجب تشخيص كل منهما بالنية والا لوجب ان ينوي احدهما في ابتداء العمل
ولم يجز العدول في الاثناء من احدهما الى الآخر بل الحق انهما عمل واحد مخير فيه بين اقله
واكثره فالمقتصر على الاقل وان كان لا عن نية الاقتصار يكون اتيانه عن نية الاقل
ويجب له بخلاف ما اذا كان يقصد الاتيان بالزائد ولو كما عاد الى الاكثر بعد ان
فانه لا يحكم عليه بالاتيان بالفرد الاقل بل بعد مرددا بينهما وان الاقل والاكثر
ليسا مما يرجع امرهما الى القصد بل المنظور فيهما ما يقع خارجا فان كان هو الاقل
حسب وان كان هو الاكثر حسب له الاكثر ايضا اللهم الا ان يكون بعد بلوغه الى
مرتبة ينوي الاقتصار عليه فانه حينئذ بنية الاقتصار يحصل الامتثال ويبرأ
الذمة فلو عدل بعد الى الزائد واتى به يقع ضائعا ولو عاد الى الاكثر بعد ان نوى
الاقتصار

الاقتصار على الاقل مضى الامتثال ولم يجب له الزائد ولو زاد على الاقل بنية الاتيان
بالاكثر فلا يجب عليه الاتمام بل له ان يقطع ويكتفي بمرتبة الاقل اللهم الا ان الاقل ذو
هيئة تبطل الزيادة كالركعتين في المقام الذي يخير فيه بينهما وبين الاربع فانه يكون
يقصد بعد التشهد بعد الاقتصار على الركعتين زاد بان قام الى الثالثة وجب عليه الاتمام
ولو قطع بطلت صلوته لكن الزيادة ولو قلنا بعدم وجوب التسليم ولا يكفي التشهد هنا
في الخروج عن الصلوة كما يكفي في الاربع على فرض عدم وجوب التسليم والا لما امكن الاتيان
بالاربع ولما صح التخيير بينه وبين الركعتين بل نقول انه اذا قصد الاتيان بالاربع
قبل ان يزيد على الركعتين بشيء وجب عليه ان يأتي بالاربع الا اذا عدل الى الركعتين
قبل ان تصير فاصلة ولو بقي متردد او غافلا مقدار فاصلة تخل بالصلوة بطلت صلوته
بحصول الفرق بين الصلوة وبين غيرها مما ليس ذو هيئة خاصة انما هو في هذه الصور
دون جواز اصل التخيير والا فرق في التخيير بين الاقل والاكثر وبين الواجب والمستحب

فائدة اذا كان المقلد قد قلد من يقول بعدم جواز البقاء على تقليد الحي بعد
موته ثم مات ورجع مقلده الى من يذهب الى وجوب البقاء فلا ريب انه يحصل التمانع
في بقائه على تقليد السابق في تلك المسئلة لان بقائه على تقليده فيها يبطل تقليده فاذا
استحال التقليد فيها يبطل بالنسبة اليها ووجب البقاء على تقليده في البقية وكان بعض
يقول بسقوط جميع ما قلد السابق فيه اذا كان قد قلده بهذه المسئلة محتجا بامرين احدهما
ان البقاء على التقليد في هذه المسئلة كما يبطل التقليد بالنسبة اليها يبطل التقليد في غيره
لانه انما ابطل التقليد بها من حيث انها بعض الفتاوى التي قلده فاسقاطها لنفسها

دون غيرها ترجيح من غير مرجح بل ينبغي سقوط الجميع لعموم المقتضي لسقوط الجميع
الثاني قول السابق بعدم جواز البقاء على تقليده بعد الموت قصر لفتاويه على زمن
حيوته ومتى كانت كذلك لم يكن بالنسبة اليها البقاء عليها بعد الموت على طريقة المتابعة
والتقليد والجواب عن الاول كما فيه ان المقتضي لسقوط العمل بهذه الفتوى وجميع
ما قلد به انما هو البقاء على التقليد فيها لا انه كما يسقط نفسه يسقط ايضا تقليده وبعد ان
كان البقاء على التقليد ممتنعا في نفسه غير متصور وجب سقوطه وبقي التقليد بالنسبة الى
البقية لا مقتضي هذا السقوط وعن الثاني فان فتواه بعدم جواز البقاء على التقليد
التقليد ليس عن تقييد الاحكام بشيء بل ان ما افتى به من الاحكام مطلقا لم يلحظ فيه
تقييد بالموت والبقاء عليها بعد الموت وعدم البقاء فذلك حكم اخر والا لزم ان يكون
من قلده في غير هذه المسئلة ايضا لا يجوز بالنسبة اليه البقاء لانه قلده باحكام مقيدة
في زمن الحيوة مع انكم لا تقولون به ولعمري انه اذا لم يقلده في مسئلة عدم جواز
البقاء لم تقييد الاحكام بالنسبة اليه ساقط لان فتواه بذلك تكون مفيدة للاحكام مطلقها
فاذا قلد حكما منها يكون قد قلد حكما مقيدا على ان التقييد بالزمان ليس من مستحقات
الحكم كالتقييد بالوصف فيصلح من المكلف بقاءه على الحكم الذي افتاه به في ذلك الوقت
وان خالفه في نهاية مدته هذا مع ان التحقيق ان تقليد ذلك المجتهد بعدم جواز
البقاء على تقليده بعد موته ولو حال حيوته غير متصور لسقوط حكمه بعد الموت على
كل حال ووجوب الرجوع المقلد بعده الى الحي بلا تامل ثم ان الحي اما ان يامره بالبقاء
على ما قلده في تفاصيل احكامه او يامره بالرجوع اليه فيها فاذا لم يتصور تقليده بعده
للمسئلة في ايام حياته بالنسبة اليه لم يكن داخلا تحت الاحكام التقليدية ويرتفع من اصله

الموضوع له والموضوع عنها

فائدة في الوضع وهو ينقسم باعتبار الموضوع له بما تقتضيه القسمة
الى اربعة اقسام خاص لخاص وعام لعام وعام لخاص وخاص لعام والمحصل
منها في الخارج الثلثة الاول والمراد بالوضع هنا المتصور حال الوضع اما الاول
يوضع له او الذهن ملاحظة الموضوع له وذلك ان الوضع نسبة بين الموضوع والموضوع
له فعند تعقلها لا بد من تعقل الطرفين فان كان الموضوع له مما يمكن تعقله كان
يكون شخصا او كليا كان هو المتصور حال الوضع والا كما اذا كان الموضوع له افرادا لا
تنحصر ولا يمكن تصورها على سبيل التفصيل لو لوحظت على سبيل الاجمال بواسطة القدر
المشترك بينها وكان هو المتصور حال الوضع ومن هنا تظهر الحالة الرابعة وذلك
لان الخاص لا يكون الا مرآة لملاحظة العام وما قيل في امكانه من انك تتوصل الى تصور
كلي بمشاهدة جزئيات ومن جزئياته وعنه تضع اللفظ للامر الكلي فان كان الوضع خاصا
لعام ولا الحالة يدفع بالتامل والا لانعكس الامر لان سائر الكليات الا ما تتوصل
اليها بمشاهدة جزئياتها فينتفي الثالث ثم ان المتقدمين على ما نقل عنهم السيد
في الشرح والمحصول والاول ذلك انهم جعلوا الموضوع له اما كلي او جزئي خاص وجعلوا
الحروف واسماء الاشارة والموصولات من سلك الاول الى ان اتى العضدي فابان
عن الضرب الثالث لما راى من ان الحروف وسائر المبهمات على طرز الغرض الاستعمال
فابتدع لها هذا الضرب من الوضع واستمر على طريقه من جاء بعده الى ان اتى جدي
قدس سره فعدل عنها الى ما هو المعروف بين المتقدمين واشبع الكلام عليه في المحصول
ولخص بعونه الله تذكرة منه هؤلاء اولئك ونميز الحق من الباطل والله الموفق
للصواب احتج الاولون بامور احدها الاجماع الثاني تصريح اهل اللغة الثالث

الثالث ما عرفت من الواضح الضربان الاولان وهذا الفرد مشكوك فيه فيلحق
بالاعم الاغلب وهو الثاني لعدم امكان حمله على الاول الرابع استحالة الوضع
لغير المحصور الخامس لو كانت كلها لعدة في مكنة المعنى السادس لو كانت موضوعة
للجزئيات لكانت اسماء ودلت عليه بانفسها وهو خلاف ما نراه فانها انما تدل
عليها بواسطة القرائن كالتكلم والخطاب والاشارة ويرد على الاول والثاني ما
لم نرى لهم عبارة صريحة بذلك سوى قولهم من الابتداء والى للانتهاء وهذا
للمشار اليه القريب ويريدون بذلك جنس الموضوع له وما استعمل فيه الا انه هو المعنى
الموضوع له والا لكان في جميع موارد استعمالها مجازا اذ لا استعمال الا في الخصوصيات وهو
ينافي قولهم انها حقيقة في بعض ومجاز في الاخر على ان الاجماع على امثال هذه القضايا
ليس بحجة اما الاول فظاهر لاشتراط دخول المعصوم عندنا واما الثاني فما لم
يجد ما يدل الدليل فقد يسر من انه ضرب اخر من المجاز او ضرب اخر من الحقيقة
لان يوافق بين كلمتهم فلم يعثر على من صرح بذلك والذاهب الى الواسطة بين الحقيقة
والمجاز خليل وما قاله جدوه من انه ضرب اخر من المجاز او ضرب اخر من الحقيقة
لان يوافق بين كلمتهم فلم يعثر على من صرح بذلك والذاهب الى الواسطة بين
الحقيقة والمجاز خليل على ان الاجماع وبعض اهل اللغة على امثال هذه القضايا
ليس بحجة اما الاول فظاهر لاشتراط دخول المعصوم عندنا واما الثاني
فلانها مسئلة علمية يتبعها على اجتهاد منهم لا يقلدون فيها على انا نقطع
ان طريق استعمال هذه الالفاظ لم يتغير في زماننا فنحن واهل اللغة في استعمال
معانيها سواء وعلى الثالث ان المعروف في الوضع انما هو الوضع للامور الكلية

لا يشترط واما بشرط ان لا يستعمل الا في جزئياتها فلو سلم فمفرد نادر هو اولى بالحقوق من ان
يلحق بغيره وعلى الرابع ان الوضع ليس هو باعظم من الحكم فكما جاز الحكم على كثيرين لا يحصرون
كذلك يجوز الوضع لافراد غير محصورة ويكفي في الحاق تصورها اجمالا بتصور القدر المشترك بينها فتصور
في الاول خلق الله كل رجل وفي الثاني وضعت هذه اللفظة بازاء كل فرد من افراد هذا الجنس
وعلى الخامس ان غرضهم من التقسيم هو مجرد ضبط اقسام اللفظ والمعنى من الاتحاد والتفاوت
في الكثرة والوحدة لا بيان كل ما يصدق عليه قسم من هذه الاقسام وايضا معارض بانه لو كان
كما زعموا لكان مجازا بلا حقيقة ولكان الاستناد اليه من اثبات المجاز بلا حقيقة بل لو كان
كما زعموا لما اختلفوا في هذه المسئلة اتان لكثرة هذه الالفاظ فلا يسمع المنكر انكاره على
السادس ان الاندعاء انها للخصوصيات من حيث هي كالاعلام بل هي موضوعة عندنا مع قيد
قيد الخطاب كالتكلم والخطاب والغيبة والاشارة والعهد المحضور صنوا لا بد وان يلاحظ قيد
عند الاستعمال لا اعتبار فيها عند الوضع وفي هذا معناه ما قاله السيد الشريف في الجواب ان
هذه القرينة قرينة ارادة الافراد لا قرينة دلالة لاشتراكها بين المحضور وغيره لا يصح الاعتراض
بوجوه اولها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني لو صح ما ذكروه لكان جميع ما عدا
من هذا القبيل مجازا لا حقيقة لها ولو كانت كذلك لم يختلفوا في عدم استلزام المجاز الحقيقة
ولم يتعلق المتشبثون بامثلة نادرة وما قيل من انها بلغت بكثرة الاستعمال والغلبة وعدم
استعمالها في المعنى الحقيقي حد الحقيقة مدفوع بان ذلك لا يمنع الاستشهاد بها لوجود
مجازا لا حقيقة لها قبل ذلك وان مثل هذه الالفاظ الملازمة للقرائن عند استعمالها
في الجزئيات غير ممكن استعمالها من انتقالها من الحقيقة الى المجاز وما ادعاه من ان
صيرورة اللفظ حقيقة عرفية بالاشتهار والغلبة انما يتصور في المعاني المحصورة

على نظر الثالث بانا لا نزل نسمعهم يقولون في الحروف هو موضوع هذا المعنى حقيقة
وفي ذلك مجاز ولو كانت كما زعموا لكانت من المجاز الرابع انها لو وضعت للكليات لاستعملت
فيها يوما كان يقال انا خبر من انت الخاسر انها لو كانت موضوعة للكليات لتبادرت عند
الاطلاق وانتقل منها الى المعنى المجازي كما هو الشان في المجاز السادس لو صح ما ذكروه لاحد
المعاني الحرفية بالاسمية ويمكن ان يعتذر عن الرابع وما بعده بانهم وان قالوا بوضعها
للكليات لكنهم يدعون انها في اصل الوضع شرط استعمالها في الجزئيات فلم تستعمل في معانيها
الاصلية وصارت في حكم الحقائق يعقل عند الاستعمال عن معانيها الاصلية بلا يحضرهم
ببال لعدم استعمال اللفظ مرة فيه وبهذا يتحقق وجدانهم او معنى الاسمي المعنى الحرفي
فان الاول عندهما هو المعنى الكلي الذي يلحظ لذاته ويعبر عنه بلفظ الابتداء والانتهاء
والمشار اليه القريب والثاني هو هذه المعاني الجزئية التي تلحظ تبعا للغير
والذي ذهب اليه جدي ره هو ان الحروف والمبهمات كاسماء الاشارة والضمائر والموصولات
موضوعة بالوضع العام للموضوع له العام فجعل الموضوع له في الحروف مثلا هو
الابتداء الملحوظ تبعا ولذا كانت تحتاج الى الضميمة والموضوع له في اسماء الاشارة
كهذا مثلا هو المشار اليه القريب وفي الضمائر كانا وانت هو المتكلم والمخاطب وفي
الموصولات كالذي للمعهود بالصلة المخصوصة لكنه فرق بين الحروف والمبهمات بان
جعل الحروف مستعملة في معانيها الموضوعة لها وهو المعاني الملحوظة تبعا لكونها
كانت تلك الملاحظ الا بالتركيب الخاص والضمائر المخصوصة كالسير والبصرة في قولك
سرت من البصرة جاءت الخصوصية وان لم تقصد بالاستعمال وجعل المبهمات مستعملة
في غير ما وضعت وهو الخصوصية وادعى ان ذلك شرط الواضع وذلك راجع انها

عند

عند الاستعمال يراد منها نفس الخصوصية بل ربما احتمل ايضا ان تكون مستعملة في
معانيها الموضوعة والخصوصية انما جاءت من الوصف الذي لوحظ معها كالتكلم
والخطاب والغيبة والاشارة لا مخصوص وعهد صلة مخصوصة على طرز ما قال في
الحروف ثم اندفع ما تخيله مما يمكن ان يقال عليه من ان المبهمات بالاجماع انها
معارف وحالها الا يجعلها حقائق في نفس الخصوصية من انها لو كانت مستعملة
في غير معانيها لكانت مجازا وهي بالاجماع حقائق اما الاول فان مدار التعريف عندهم
على التعيين عند التخاطب والدلالة على المعنى بمجرد الاستعمال من دون حاجة الى
امر زائد وهو هنا كذلك والتعيين فيها وان جاء من التكلم والخطاب غير ذلك لكن
لما لم يكن هناك سوى التلفظ بها صارت كانها موضوعة لها ودل عليها بانفسها
واما الثاني فكما فيه الاجماع انما قام على انها ليست بمجاز لكن المجاز المعروف
التي تحتاج الى تاول وبصب قرينة لا على انها ليست مستعملة في غير وضعه وذلك ان استعمالها
في الخصوصية لما كان هو ما فهم ذاتي الوضع مقرونا بالانفراد من الامور المشخصة
كالتكلم والخطاب والغيبة حتى لا يكاد يرى الا على خصوص المعنى سوى اللفظ كان بمنزلة
الوضع لا يحتاج معه المستعمل الى تاول ولا نصب قرينة فكانت خارجة عما هو المتعارف من
المجاز ولو انهم ارادوا انها مجاز بهذا المعنى لتناقضت كلماتهم وذلك انهم اجمعوا على
انها موضوعة للمعاني الكلية وان استعمالها في معانيها ليست على سبيل المجاز فلا بد من
الحمل على ذلك لدفع التناقض ثم قال بعد ذلك وان ابين قلنا انها واسطة بين
الحقيقة والمجاز واثباته ليست باعظم من مخالفة الاجماع ثم ان مما رجح انها
موضوعات الامور الكلية ثلثة اشياء احدها ان الوضع العام لموضوع له خاص ما عرف

من الواضع وانما الذي عرف منه وضع خاص لخاص وعام لعام فيجب حمله عليه فاذا
عادت به الثاني الاجماع على ذلك الثالث لو كانت موضوعة لتلك الخارجيات
لدل عليها بنفسه وهو خلاف البديهة فاذا اذا لم يدل عليها بواسطة شيء كالكلام والقطع
وغير ذلك هذا محصل كلامه ره ويتوجه على الاول من مرجحاته هو انه كلام يعهد
من الواضع وضع عام لخاص كلي لم يعهد وضع عام لعام بشرط ان لا يستعمل الا
في الخصوصيات سوى من ذهب الى عدم استلزام المجاز فان لم يجد سوى الفاظ
قليلة لا تخلو عن مناقشة واين هذا مما اعتاد الواضع وكان هو الفرد
الشائع بحيث السبق به عند الشك وعلى الثاني انه لم يوجد في كلامهم وما يدل على
ذلك سوى ما نقله هو عنهم من انها كلية وضعا جزئية استعمالا ولم يبعد حملها على
ما ذهب اليه الصدر ويعزى انهم لم يجعلوا بعد والمبهمات في المجازات التي لا حقائق
لها عند من ذهب الى ذلك وما قاله من ان هذه المجازات لا كالمجازات المتعارفة
لم نسمع لهذه الكلمة ذكرا عندهم

في تحرير الموضوع

قاعدة في بيان الموضوع وتمام تحريره يكون بفصول الاول

الفصل الاول موضوع كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية
والمراد بها العوارض اللاحقة له بنفسه او بواسطة امر مساو له او اخص منه كما
يعرض للحيوان بالنسبة الى الجسم ولا يجوز ان يكون اعم اذ لو كان لكان الموضوع هو
ذلك الامر الاعم وكذا الاخص البحث في العلم عن عارض الاخص كما هو موضوع العلم
الاعم منه لو كان البحث فيه عما يعمه وعارض الاعم يكون الموضوع حينئذ هو الاعم وكذا بالنسبة

الى

الى المساوي لو اختص البحث في العلم عن العارض الذي يكون بواسطته يكون الموضوع
حينئذ هو ذلك الشيء من تلك الحيثية حتى انه لو بحث عن عارض لذلك الشيء بواسطة
امر اخر غير ذلك الامر مساوي للشيء ايضا يكون البحث فيه خارجا عن ذلك العلم والظاهر
انه لا يشترط بين الشيء والواسطة الاتحاد في المصداق كما هو ظاهر كلامهم وصريح بعض
بل ولو كان مباينا له كما يبحث في الهيئة عن حركة الكواكب طولا وعرضا ورجوعها
واقامتها واستقامتها وسرعتها وبطوءها وكل ذلك انما يعرض للكواكب بواسطة تباين
وهو فلكها الحامل لها والتدوير ومخالفة حركة افلاكها بعضها ببعض ووضع
مراكز هوامشها بالنسبة الى مركز العالم وغير ذلك مما بين في محله فبان ان العوارض
الغريبة الغير الذاتية هي التي لا تكون لاحقة لذلك الشيء او تكون لاحقة له بواسطة
امر اعم منه ولا يجيء في العوارض ان تكون مساوية بل يجوز ان تكون لنفس الفصل
الاول العوارض المبحوث عنها في العلم ان كانت من عوارض الموضوع نفسه فلا اشكال
ويكون حينئذ للموضوع في كل مسئلة منه على موضوع العلم واما اذا كانت عوارض
لعوارضه الذاتية او عوارض ذاتية لاجزائها او جزئياته او عوارض للعوارض
الذاتية لاجزائه او جزئياته فليست بعوارض ذاتية لنفس الموضوع في كل مسئلة هو عين
موضوع العلم والغالب في العلوم انما هي على الايجاد يتقوم علما الا وموضوع مسائله
اجزاء موضوع العلم او جزئياته ومن اضطربت اقوال المتاخرين فيهم من قال
ان موضوع كل من هذه العلوم ليس امرا واحدا حتى يلزم ان يكون محمولات مسائله
اعراض غريبة بالقياس اليه بل موضوعه امور كثيرة ثم تكون محمولات مسائله اعراض

ذاتية بالقياس اليها والى هذا انه لم يجعل للعلم موضوعا واحدا بل يتعدد موضوعه
بموضوعات مسائله لانه عبارة عن تلك المسائل ومنهم من ذهب الى ان موضوعه
وان المسائل التي محمولاتها اعراض غريبة بالنسبة اليه ليست من المسائل هذا العلم بل
من مسائل علوم اخر منه رجيحة هذا العلم وهو المحكي عن العلامة الشيرازي ومنهم
من قال ان محمولات المسائل لا يجب ان تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل يجب
ان تكون اعراضا ذاتية لموضوعات مسائله وفي قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية طي ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لا عوارض
انواعه وهكذا الى آخر ما يعتبره ومنهم من قال ان المقصود من اثبات عوارض
الاقسام او لعوارضها اثبات القدر المشترك بين تلك العوارض المختص بها القدر
المشترك بين تلك الاقسام وهو عين الموضوع وذلك القدر المشترك بين تلك
العوارض عرض ذاتي قال الامر الى بيان عرضه الذاتي وهذا يناسب الى العلامة
الدولق ولا يخفى عليك ضعف هذه الوجوه اما الاول فهو مخالف لما اتفق
عليه من ان الموضوع امر واحد او امور متعددة يكون جامعا لمسائل ذلك
العلم ولذلك اشتهر فيما بينهم ان العلم كثرة تجمعها وحدة واما الثاني فلانه
يلزم عليه خروج اكثر المسائل في الغالب غالب العلوم ان لم نقل كلها واما الثالث
فهو تاويل واخراج اللفظ عن ظاهره من دون داع لما ستعرفه انشاء الله مع ان الكلام
في تحرير موضوع العلم لا في توجيه كلامهم واما الرابع فلان المقصود في
البحث انما هو اثبات العوارض للاقسام لا اثبات القدر المشترك بينهما

للقدر

للقدر المشترك بين الاقسام بل التحقيق في الجواب ان يقال ان موضوع
هو الشيء الذي يشترك مسائل ذلك العلم في العروض عليه بحيث يكون
هو القدر المشترك بين تلك الاقسام المبحوث فيه عن عوارضها والاريب
ان العوارض وان كانت من حيث التفصيل على عارضة الاقسام لكنها من حيث
المجموع تكون من عوارض القدر المشترك فبهذا الاعتبار يكون موضوع العلم
هو القدر المشترك الذي صار معروضا لمجموع تلك العوارض والابعد ان تنزل عباراتهم
الاولى على ذلك او نقول ان موضوعات مسائل العلم هي عين موضوع العلم والا
لكانت خارجة عنه وانما تتعدد باعتبار اختلاف الحيثيات فاذا بحث عن العوارض
في علم الحكمة الذي موضوعه الجسم الطبيعي فانما يبحث ايضا عن الجسم الطبيعي من حيث الهوائية وكذا
البحث عنه من حيث الحيوانية وكذلك نقول بالنسبة الى الكلم الذي هو موضوع علم النحو فان
البحث عن الفاعل بحث الكلم لكن من حيث رفع الفاعلية وكذا بالنسبة الى المفعول
والحال والتمييز وغيرها فكان تلك الموضوعات في الكلم متحدة وانما الاختلاف بالحيثيات التي
صارت بها اجزاء لذلك القدر المشترك وبهذا اجاب جماعة من محققي المتاخرين
الفصل الثالث الموضوع قد يكون امرا واحدا وقد يكون امورا متعددة
كعلم الاصول فان موضوعه الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل لكن من
موضوعه امور متعددة يجب ان تجمعها جهة واحدة وتكون هي الجامعة لها والا
لم تكن علما واحدا بل كانت علوما متعددة وهذا هو الفارق بين العلم والمسائل
المتفرقة ولذلك اشتهر فيما بينهم العلم كثرة تجمعها جهة واحدة ولا يضر فيه باعتبار

باعتبار الكمية لشيء واحد فيجوز ان يختص العلم الواحد ببعض العوارض دون بعض
فيجوز ان يدون لبعض العوارض علما وللبعض الآخر علما آخر ويجوز ان يجعل
الكل علما واحدا والحاصل انه يرجع الى اعتبار المعتبر ثم جرت عادتهم انهم لا
يسمون المسئلة والمسئلتان علما

فائدة في بيان ان العبادة لا بد وان تكون راجحة اعلم ان
الحكم لا يعدو احد امرين اما حكم تكليفي او وضعي والحكم التكليفي الزام بالعمل
في الخارج والحكم الوضعي هو مجرد وضع وتقرير كان يضع شيئا سببا في شيء كالشيء
او جزءا منه او مانعا منه ان الاعمال على قسمين قسم يطلب ايجادها في الخارج
او تركها طلب الزام او رجحان وقسم يستوي فيه الفعل والترك فاما ما كان
المطلوب وجوده في الخارج فلا يخلو اما ان يكون التعبد ملحوظا في اصل مشروعيته
سواء كان هو الملحوظ خاصة كالصلوة او لوحظ مع نفع المكلفين كالخمس
والزكوة فذلك متى وقع بدون نية القربة كان فاسدا او لا يكون
التعبد في اصل مشروعيته ملحوظا بل المراد منه مجرد الوجود في الخارج على اي وجه
اتفق من حيث ان الفائدة التي شرع لاجلها تتم بنفس وجوده في الخارج واذا فعل على
وجه الطاعة فلا تجب فيه النية لكن ان فعل على وجه الطاعة والانقياد كان
الحكم ما سياتي من استحباب تعبد الله تعالى بجميع اوامره ولا فرق في ذلك بين الاوامر
الايجابية والاوامر الندبية تحصيلا لبراءة الذمة من الجميع بمجرد الوجود الخارجي وان
لم ينو القربة صدق الامتثال عرفا او لم وهل يحصل الثواب بمجرد الوجود

او

او موقوف على قصد القربة الحق انه موقوف على قصد القربة والذي يترتب
على الوجود الخارجي انما هو فراغ الذمة فاما الثواب الا ان يكون العمل من
المعروف كبناء الخانات والقناطر والمساجد ونحو ذلك فالحق عندنا انه يثاب
عليه صاحبه وان فيه القربة واذا فعله يكون معروفا والحاصل ان الثواب
لا يشترط في شيء من الواجبات والمندوبات وانما استحقاق الثواب يترتب على الفعل
بقصد الطاعة والامتثال فيخص العبادات سواء كانت عبادة اصلية او بالعرض
ومع هذا يقول ان الثواب بالنسبة الى العبادة غير ما خوذ منه مفهوما
من ومقوما لها وانما هو محض استحقاق يترتب على الامتثال فيملكه ويفعله
عند بعض المواضع والا تخرج به عن كونها عبادة واما اذا كان المطلوب منها
الترك فكذلك ايضا اما ان يكون التعبد به ملحوظا في اصل مشروعيتها فهذه لا تقع
الا بنية التعبد حتى تشتمل على الفائدة التي شرعت لاجلها سواء كانت واجبة كالصوم
رمضان او مستحبة كالصوم المستحب واما ان لا يكون التعبد ملحوظا في اصل مشروعيته
بل يراد محض حصول الترك في الخارج كترك وطء سائر المحرمات فيحصل الفراغ وبراءة
الذمة بمجرد حصول الترك وان لم يكن نية الطاعة لكنه ان حصل بتلك النية
كان عبادة واثيب عليه نحو ما ذكرنا سابقا فاما ما يتساوى فيه الفعل والترك
فهو المباحات الشرعية الخارجة عن مقام التكليف سواء كانت اوضاع وتقريرات
شرعية كالمعاملات او غيرها من الافعال العادية فهو بحسب العمل والايجاد باقية
على ما هو الاصل فيها من الاباحة وعدم وجود داع الى الفعل او الترك فكان الحكم
باباحتها تقريرا لها على ما هو الاصل فيها لا يحتاج الى علة باعدم العلة علة

لزعم الوضع في الموضوعات الشرعية كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا لا بد وان يكون
عن علة زائدة لكنها لا تقتضي باكثر من ارادة المجري على قانون الوضع عند ارادة
العمل الالتزام بالعمل كما هو ظاهر فان نسبة السبب لا تقتضي باكثر من انه اذا وجد قضي
بمسببه وكذا الشرط والمانع كما فيان ان الموضوعات من حيثية الحكم الوضعي لا تستلزم
رجحان وقوعها بالمرة وقد تعرض للافعال المباحة وجوه تقضي برجحية وقوعها مع
المنع من الترك او بدونه او مرجوحية وقوعها كذلك فتدخل من هذا الوجه في
سلك التكليف وتنقسم ايضا الى قسمين مشروط بالنية وغير مشروط بها الا انه
لم يتفق في الخارج ما كان اصله مشروعية على الاباحة وعرض ما يوجبه على وجه
القربة بحيث يكون الاخلال بالقربة قاضيا بالاخلال به امتثال الامر الاباحي
على حد واجب العبادات بل الواقع في الخارج اما ان يكون مشروطا بالنية
او مندوبا مشروطا بها والسر في عدم وجود مثله في الشريعة انه متى ما لم
يكن العلة الاصلية للتعبد ملحوظا في اصل مشروعيته وان وجب لعارض خارجي
يكون الملحوظ فيه انما هو الوجود الخارجي وعلى اي وجه اتفق من حيث ان
العوارض الخارجية لا تقتضي باكثر من ذلك ومن ثم فمن تحصل الفائدة بمجرد
الوجود بدائرة الدفع انما يلحق بالايجاب باكثر من ذلك وكذا نقول بالنسبة الى
العوارض الخارجية التي تقتضي برجحية الوقوع دون المنع من الترك فانه يحصل
الامتثال ايضا بمجرد الوقوع على اي وجه اتفق لما ذكرناه في الواجب نعم اشترط
القربة انما يكون بالنسبة الى الامر الوارد بالتعبد عموما او خصوصا بان يفعل على وجه
الطاعة والانقياد فاذا لم يفعل على ذلك الوجه لم يحصل الامتثال بالنسبة الى ذلك

الامر

الامر وارادة التعبد بمطلق الافعال المامور بها ثابتة بالاوامر الواردة بمطلق العبادة
والاعتبار فيثبت عند وجوبه قصد الطاعة بالنسبة الى كل امر يرد منه ايجابيا كان
او ندبيا واما ما لم يؤمر به بالمرة فلا يمكن التعبد به بالمرة كما هو ظاهر من حيث
ان العبادة ليست هي الا عبارة عن قصد الطاعة والخضوع ولا ريب ان ذلك لا يلزم
لورود الامر وايضا ان الفائدة في العبادة هي الارتقاء عن حضيض الجهل وحضيرة
الكمال ولا ريب ان مثل ذلك لا يصلح له مطلق الفعل والفعل الذي يحصل به ذلك لا بد وان
يكون راجحا مطلوبا فان لم يرد به الطلب النقلي والنظر العقلي كاشفا عن ابانته فبان الله
ان العبادات لا بد وان تكون راجحة مطلوبة على الترك بالمرة وانه لا بد فيها من نية القربة
التقرب والا انسلخ منها المعنى الذي شرعت له وسقطت وهذا ايضا مقتضى لرجحانها
لمعلومية رجحان التقرب اليه تعالى فكان المقتضي لراجحيتها امران كونها من الاحكام
التكليفية وانها لا بد وان تكون مامورا بها وكونها شرعت للتقرب بها اليه فاذا
ثبت ذلك امتنع اتصافها بالاباحة وامتنع اتصافها بالمرجوحية بطريق اولى وبقي
الالزام توجيه ما جاء من مكروه العبادة كالصلاة في الحمام وغيره وغيره من المواضع

الاصلية الادلة ان تكون كاشفة عما في الواقع على جهة العلم واليقين وبذلك
تكون دليلا وحجة والاحتياج في حجيتها بعد كشفها عما في الواقع الى دليل والا لزم
الدور ولان المطلوب والذي يراد له الاحتجاج انما هو انكشاف ما في الواقع وقد حصل
نعم قد يناقش في افادتها العلم فنجيب بالوجدان وبطريق النظر وبه يحصل التسجيل
على الخصم دون الاول ان كانت كشفا عما في الخارج مبتنيا على مقدمات سواء كانت
يتوقف الانكشاف بها على تصورها او ضرورية موجودة في الملكة بنشاء عنها العلم
لا تحضر بالخيال حتى ان العالم لم يتوهم ان الدليل اقتضى ذلك بنفسه من دون وجودها

كما توهم في افادة المتواتر العلم بنفسه وان الله يخلق العلم عقيب سماعه دون توقف على
مقدمة اخرى وبمجرد احتمال الخطأ في الادلة العلمية حتى يكون العالم بزعمه جاهلا اصلا
فان مثل ذلك يجوز على كل مدع للعلم الا يخبر عن الحجية لان مثل احتمال ذلك لو كان
قادحا لما امكن اثبات شيء بالمرة وبطلت المناظرة رأسا حتى في هذه المسئلة مع
انا نجيز احتمال الخطاء على العالم في الجملة الا على كل عالم فان قلت كيف يجتمع احتمال
الخطاء مع العلم قلنا ان الذي يجيز ذلك غير العالم واما العالم فيدعي ان هذا
الفرض العام مما لا يجوز عليه الخطاء بالمرة وان من احتمله فقد اخطأ في احتماله
هذا فيما يراه المستدل دليلا علميا واما الادلة العلمية في نفس الامر فمثل الا يحتمل فيها
الخطاء بالمرة ولذا يمتنع عقلا وقوع التعارض بينهما ان كانت عقلية وعادة ان
عادية ثم ان الدليل العلمي تارة يكون عقليا وتارة يكون عاديا والعادي اما ان يكون
بطريق النقل كالمتواتر او بدونه كالسبر والاستقراء القطعيين او اجتماع امارات كثيرة
تبلغ الى مرتبة العلم او مركبا منها كخبر الواحد المحفوف بالقرائن وفي جميع ذلك يحتاج
المستدل الى البحث عن امرين يثبت بهما الموضوع في الخارج وافادتها للعلم واما الامارات
التي تفيد الظن بالواقع فليست بادلة لاحتمال الخطاء فيها فلا تكون حجة على الخصم الا ان
يقوم دليل من الشارع على اعتبارها فكانت الادلة على هذا قسمين ادلة شرعية
وهي التي لا تكون حجة الا بدلالة من الشارع وادلة علمية لا تحتاج في اثبات
حجيتها الى دلالة منه كما عرفت والدليل الذي قد يكون نقليا وقد يكون غير
نقلي فيحتاج المستدل اولا الى البحث عن حجيته وكيفية دلالته فيثبت لك مجموع
هذا ان الاحكام الشرعية يتوقف اثباتها على امرين معرفة كيفية استفادتها من
الادلة عليه وحجية الادلة ومتى اثبت الفقيه هذين الامرين ثبت عنده
الحكم الشرعي ولهذا كان البحث عن حجية الادلة من اصول الفقه واما كيفية استفادتها

من

من الادلة فلما كانت تتوقف على علوم شتى كعلم النحو والصرف والمنطق والرجال
والحديث واللغة كانت هذه العلوم في الحقيقة مقدمة لعلم الفقه لكن لما كان
كثير من المسائل يتوقف عليها الاستنباط ليست مدونة في هذه العلوم او مذكورة
على الاجمال احتاج ان يوضع لها علم يشتمل على بيان حجية هذه المسائل وحجية
الادلة لتحصيل جهة ولهذا وهو توقف الاستنباط ولذا كان موضوع هذا العلم هو
الادلة من حيث انه يبحث عن الاحوال العارضة لها من حجية وكيفية استنباط
وغايته معرفة كيفية الاستنباط على التفصيل وبذلك يظهر لك ان كلا من المبادي
اللغوية والمبادي الاحكامية من جملة اصول الفقه وقد كان المتقدمون من
الاصوليين لا يفرقون بينها وبين بقية مسائل الاصول الا ان المتأخرين كونوها
بالمبادي ومقتضى هذا الاسم ان تكون خارجة عن اصول الفقه من مباديه وقد عرفت
في الاصل الاول وعلى ان تكون النكتة في تسميتها بالمبادي من حيث انه لما اريد
البحث عن جملة من اللغات في علم الاصول كالفاظ العموم يبحث عن الوضع والوضع
من باب المقدمة ثم انجر الكلام الى تقسيم الوضع والموضع والموضوع وهكذا في الصيغ
الى المبادي الاحكامية فان الاحكام كما يحتاج الى معرفتها الفقيه كذلك يحتاج الى
معرفتها الاصولي لا لاثبات جملة من الادلة بحكم الشارع او انهم لم يريدوا بذلك الخروج
عن علم الاصول بل لما كانت يحتاج اليها في كلا العلمين كما سبق ان توضع في مبدأ علم الاصول
ثم ان الادلة عندنا اربعة الكتاب والاجماع والسنة ودليل العقل والقياس ليس بحجة
عندنا ومن ذهب منا الى حجية ظن المجتهد مطلقا حتى يكون عنده الشهرة والاستقراء
والسيرة الظنية والحاق الفرد المشكوك فيه بالاعم الاغلب وظاهر حال الشارع حجة في
اثبات الاحكام الشرعية ينبغي ان يعد ظن المجتهد من الادلة واهمال المتقدمين لذلك

واقتصارهم على الاربعة امارة ظاهرة انهم لم يكونوا قائلين بالمغاير بين الكتاب والاصل فما هو مذهب نساء

فائدة في بيان الفرق بين الاصل والكتاب اعلم ان الكتاب بعد تقرير المعنى الاصلي الحكمي مكتوب العام للمكتوب والمجلد الواحد فيقال هذا كتاب اي مجلد واحد منفرد ولما كان المعتاد بين قدماء الاصحاب انهم يفرقون ابواب الفقه مجلدات متعددة فيجعل باب الطهارة مجلدا وباب الصلوة مجلدا اخر اطلقوا عليها الكتب من هذا الوجه فاذا قال فلان له من الكتب كذا من العدد فانما يريدون الكتب بهذا المعنى ولما بنى المتاخرين على الجمع والتاليف ابقوا عليها اسم الكتب وان جمعوها في مجلد واحد وصار الكتاب مجموع مسائل منتخبة بالنوع ويحتمل عكس ما تقدم بان يقال ان الاكتاب في الاصل نقل لكل مكتوب يجمعه امر واحد له مبدء ونهاية سمي مجلدا الطهارة فيما بين المتقدمين كتابا من حيث ذلك وكذا كل ما يحتوي على مسائل يجمعها امر واحد وان كان هو الفقه فسمي المجلد الواحد عندهم كتابا من هذا الوجه وكذا قال فلا ريب ان الكتاب عندهم اسم لما هم هو اعم من الاصل لاصالة البقاء وعدم دليل النقل وما يوجد من المقابلة بين الاصل والكتاب فانما هو عند ارادة التنصيص على الخصوصية فلا دلالة فيها وكثيرا ما يطلقون الكتاب على الاصل بالغالب على النجاشي هو ذلك لكن الغالب على الشيخ هو التفرقة بين الكتاب والاصل وقد يحصل التخالف بينهم فالنجاشي يذكر انه اصل والشيخ يذكر انه كتاب كما ادرج بن الطيوطي ومقتضى ما ذكرنا من العادتين حصول التعارض بينهما فيجب الترجيح والرجحان

للمام

للمام النجاشي من حيث ان النص على الخصوصية اقوى لاحتمال ان الشيخ يريد بالكتاب المعنى الاعم وان كان هو خلاف عادته مع النجاشي في هذا الفن اضبط من الشيخ كما لا يخفى على الممارس هذا في الكتاب واما الاصل فقد اختلفوا في بيان مفهومه الخاص وكذا اختلفوا بين عكسه وتعيينه فقيل ان الاصل عبارة عما اقتصر فيه على الاخبار دون ما اشتمل على كلام للمصنف والكتاب بخلاف ذلك وقيل ان الاصل ما لم يكن مبوبا ومرتبا بل السؤال الواحد فيه يشتمل على مسائل جمة من ابواب شتى دون ما كان مبوبا ومرتبا والكتاب ما هو اعم منهما وقيل ان الاصل مجموع اخبار رتبها المؤلف من الامام والراوي عنه دون ما جمع من مجامع الاخبار والكتاب ما هو اعم منهما

فائدة التجارة مصدر اتجر وهو في اللغة البيع والشراء بقصد الاكتساب كما هو ظاهر اهل اللغة وان اطلق بعض ولم يقيده بقصد الاكتساب وقد ذكروا وجوه عديدة وكلها غير حسنة والذي يسنح بالخاطر ان التجارة هنا المراد بها الحرفة ويكون الترجمة بذكر البيع بعدها في محله كما لا يخفى على المتامل والعرف الخاطر شاهد على ذلك ومن هنا اشكل عليهم وجه المغايرة بين البيع والتجارة في قوله تعالى لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ولو كان التجارة كما توهم بعض انها مطلق عقد المعاوضة لكان الفرق واضحا ويكون ح من باب عطف الخاص على العام والظاهر ان المراد بالبيع والشراء هنا البيع المعروف وهو ما يقع على الاعيان دون ما يقع على الاجارة المنافع لانه عبارة عنه عن مطلق المعاوضة لثبوت الفرق في اللغة بين البيع والاجارة

بلد ربما اختصت التجارة بالعرف الخاص ببياع الاقمشة وعبارة الصحاح تشبه الى
ذلك والظاهر انها في هذا الكتاب باقية على المعنى الاصلي ولذلك عقودها
البيع خاصة لا الحمار زعمه بعض من النقل في عرف الفقهاء الى مطلق عقد المعاوضة
نعم في الزكوة عبارة عن مطلق المعاوضة لحاصر جوابه والتجارة في حد ذاتها مباحة
واما ما ورد من استحبابها على الاطلاق فمتعلق الرجحان فيها انما هو مطلق طلب
الرزق لا التجارة في نفسها كما هو ظاهر واما ما ورد انها تركها يذهب فلا مانع
من ان يقول برجحانها بقائها لمن كانت حرفته ذلك وتركها والبقاء بلا
حرفة مرجوحة وكلما ترجح اذا كان المقصود هو التعرض للفوائد
تلك الدراهم الجيدة واعلم ان المراد بالاستحباب هنا استحباب المعاملة الذي هو عبارة
عن طلب وقوع الشيء في الخارج على اي وجه اتفق فلا تشترط فيه النية نعم تترتب
الثواب مشروط بالنية

فساعدة الاصل في العقود اللزوم والدليل على ذلك ان مقتضاها النقل وهو
الخروج عن ملك والدخول في ملك اخر وهو مقطوع اجماعا فيبقى سلطنة الارجاع
بعد الخروج حاكمة عن ملكه اصرار الدعوى خلاف الاصل تحتاج الى دليل
فان قلت انا لا نسلم ان العقد الجائز يزيد على اللازم بقيد وجودي وهو
السلطنة على الرجوع حتى يكون على خلاف الاصل بل الامر بالعكس بان نقول
ان الانتقال على قسمين انتقال حاكم عادة السلطنة بالمدة وهو اللازم
وانتقال غير حاكم لها وهو الجائز فالمتيقن حجة هو الانتقال وكونه

قاطع

قاطع عادة السلطنة على خلاف الاصل وعلى خلاف مقتضى استصحاب بقاء السلطنة
من ذلك الوجه الثابت لها سابقا من حيث ان السلطنة كانت لها من جميع الوجوه
مع ان جريان الاصل هنا محل تامل قلنا ان السلطنة على الارجاع وابطال النقل
السابق ونسخه مما يناقض النقل اذ هو عبارة عن نسخه فلا يجامعه حتى يحتاج الى الجعل
قيدا منوعا على انه من الامور الوضعية وليس من التصرفات المتفرعة عن الملك
حتى يقال ان العقد الجائز غير حاكم للسلطنة السابقة من حيث ان الذي يثبت
بالملك ويتفرع عنه انما هو التصرفات الجائزة دون الامور الوضعية التي هي
من وضائف الشارع كالنسخ والارجاع الى الملك بعد الخروج مع ان السلطنة
من جميع الوجوه انما هي تابعة للفرض زوال الدرهم وجوده عند الى الملك اخر فلا يمكن
جريان الاستصحاب واما الاصل فنحن نختار جريانه في الامور التوقيفية
فقط ومما يدل على اللزوم انه هو مقتضى استصحاب بقاء الملك

فائدة المطلق قد يتساوى افراده في الشيوع فيحمل على الجميع وقد يكون
لفرد غالبا وفرد اخر نادر عند جميع اهل العرف فيحمل على الفرد الغالب وقد
يكون لافراد غالبة متعارفة عند الاكثر ولافراد اخر متعارفة عند اقوام
كالماكول والملبوس فان المتعارف الغالب عند الغالب فيها هي هذه الاشياء المعلومة
وندور بعضها عند بعض الناس لا العدم كونها ماكولة عندهم بل لعدم وجودها
عندهم وفي هذا يحمل الخطاب على المتعارف الغالب وما يوجد متعارفا عند بعض الناس
يكون جاريا عنه وقد يكون بعض افراده متعارفا عند قوم وبعض متعارفا

عند قوم آخرين ممثل هذا ان وجد فلا يخلوا اما يعرف المعتاد منه عند المتكلم
وجب حمله عليه وان لم يعلم وجب الوقف وقد يكون بعض افراد المطلق معتادا
في شيء والبعض الآخر معتادا في شيء آخر وهو عرف واحد كالدلو فان في بعض
الآبار يعتاد وفي بعض يعتاد رفعها بالدلو الكبير فيحمل الخطاب على ظاهر منهما على
المعتاد فيها في البئر التي لم يعتد فيها الشيء منها ينزح بما اعتيد في امثالها او ينزح فيها
بالكبير والصغير وهو الاغلب فان لم يكن رجع بها الى امثالها ايضا وانما لم نقل
هنا بجواز نزحها بمطلق الدلو لانه ظاهر بان لنا ان البئر انما تطهر بالدلو التي يعتاد
فيها علمنا ان حكمها في التطهير ليس على حد واحد فاذا جهل المعتاد فيها وجب الترجيح
والاغلبية والامتثال من المرجحات فوجب العمل بمقتضاها

فائدة الشرط وهو ما يتوقف الفعل عليه لا بد فيه من العلم بوجوده
العلم بالامتثال والمانع هو الذي يكون وجوده مانعا من الفعل فيكفي في عدمه
الاصل فان الاصل عدم كل ما يعرض عروضه الا ان يدل دليل عليه فان قلت ان
وجود الشيء اذا كان مانعا كان عدمه شرطا والشرط لا بد فيه من العلم قلنا
نعم ولكن يكفي في اثبات الشرط العدمي كونه على الاصل بخلاف الشرط الوجودي
فانه على خلاف الاصل فلا بد في اثباته من دليل فان قلت اذا كان المانع
ضد وجودي واحد بحيث ان انتفاءه هو وجود ذلك الجلد غير ماكول اللحم
المانع من الصلوة وماكول اللحم الغير المانع وحصل الشك بان الشارع هل
جعل جلد غير ماكول اللحم مانعا حتى يجوز الصلوة في الجلد المشكوك فيه او جعل الشارع

ماكول

ماكول اللحم شرطا في الجلد الذي يصلي فيه كان قال هكذا لا تصلي في الجلد الا اذا كان
من ماكول اللحم فلا يجوز في المشكوك فيه

مسئلة البيان اذا حصل بالفعل وجب الامتثال بكل جزء من اجزائه وكل حالة من
احواله الا ان يعلم خروج ذلك الجزء او تلك الحالة عن قصد البيان بها فالمشكوك
فيه يجب القول به لعدم العلم بخروجه اللهم الا ان يكون الفعل قد اتى به لبيان
ما يشتمل عليه الواجب من الواجبات والمستحبات فح لا يبقى وثوق بوجوب كل جزء
منه بل يقتصر فيه على ما علم وجوبه وينفي الزائد بالاصل واما اذا جاء بهما ايضا مع الفعل
قول مبين ولم يذكر في القول بعض الاجزاء الفعل فنقول القول المبين اذا اتى
على التفريق اخذ بما اعتقدناه في وابانه على سبيل الاجتماع مبين لمجموع الواجب
فان صرح فيه بادات الحصر او في معناها فلا ريب في تقديم القول وان لا قدم ايضا
لان ظاهر مقام البيان انه بيان لجميع الوظيفة فيعارض ظاهر الفعل مع اعتضاده باصل البراءة

فائدة شرعية اذا ورد قاعدة شرعية فيما يشك فيه بالخروج عنها على
الجاء الاول ان تاتي القاعدة الشرعية ويعلم بخروج او لعدم افرادها وشك
في خروج الفرد فلا ريب في عدم خروجه تمسكا بعموم القاعدة اذ لا يجوز الخروج
عنها الا بدليل الثاني الفرد الآخر شك في انه كان داخلا تحت مفهوم الفرد الذي
علم خروجه حتى يخرج بخروجه او لا فيكون باقيا تحت القاعدة وهاهنا ايضا
يحكم بدخوله تحت القاعدة لانها يقتضي شمول جميع الافراد ولا يخرج عنها الا
بان يعلم بخروجه والفرق بين هذا والذي قبله ان الموضوع في الاول متميز والمبين

والاشتباه حصل في نفس الحكم وفي هذا بالعكس حصل الاشتباه في نفس الموضوع
دون الحكم الثالث انه يحصل الاشتباه بالموضوع بالعرض بسبب اختلاط او غيره
لا بالاصالة كما في الثاني

فائدة الثاني ان نزعهم في مفهوم الشرط اذا علق الحكم بكلمة وانها الا اذا
صرح بلفظ الشرط كان تقول اعطه بشرط ان يجيئك وان اعطيت عن مجيئه فالاولى
ان على القول بحجية المفهوم يكون مقتضاه سلب حكم المنطوق عن الفرد المخالف فيرجع
فيرجع الى حكم الاصل الهم ان يكون حكم المنطوق جاريا على الاصل فيبقى حكم الفرد
المخالف داخلا تحت الاحكام الخمسة او ان يكون حكم المنطوق الرخصة المخالفة فيتعين
التحريم للفرد المخالف لانه يقتضيها فيتعين عند انتفائها فان قلت انه لا يرجع به
الى حكم الاصل مطلقا وذلك الاحكام مركبة غير بسيطة منها ما يشتمل على شيئين كالندب
يتضمن الرجحان وجواز الترك والاباحة جواز الفعل وعدم كونه مقيدا برجحان
والامر موجودة ومنها ما يشتمل على شيء كالوجوب والحرمة فان الاول يتضمن
جواز الفعل ورجحانه والمنع من تركه والثاني جواز تركه ومرجوحية فعله
والمنع من فعله وكذا اذا دل على الوجوب بلفظ الامر فانه يتضمن ايضا المنع من
من الترك والطلب وجواز الفعل واقصى ما يقتضيه التعليق ان حكم المفهوم مخالف
لحكم المنطوق ويكفي في اقل ما يتحقق به المخالفة وهو في الاول الرجحان وفي
الثاني المرجوحية وفي الثالث تقدم بالرجحانية والمرجوحية وفي الرابع
المنع من الترك وفي الخامس المنع من الفعل وفي السادس المنع من الترك وهذا هو
القدر المتيقن فيجب الاقتصار عليه واحتمال المخالفة في ازيد من ذلك غير قادح

لانه

لانه امر مشكوك فيه والاصل عدمه فيبقى الجواز في الثلاثة الاول والرجحان
في الرابع والمرجوحية في الخامس والطلب في الاخير وايضا ان المفهوم
في قوة القضية السالبة والنفي فيها انما يتوجه الى القيد الزائد ويدل على
تحقق ما عداه كما صرح به اهل المعاني والقيد الزائد هو ما ذكرناه وهو ما يتحقق
به المخالفة فكيف يرجع بعد هذا كله فيما عدا المنطوق به الى الحكم الاصلي قلنا اما
ما ذكرته اولا فالقدر المتيقن فيما يتحقق به المخالفة وان كان ما ذكرت لكن
وجه القول بمخالفة الباقي بالاصل لان الاصل عدم تعلق شيء مما اشتمل عليه حكم
المنطوق فالفرد المخالف فلا تكون المخالفة في الباقي بعد ورود هذا الاصل
مشكوكا فيها ولا اقل من تعارض هذين الاصلين وهو كاف في جنبنا واما ما ذكرته
ثانيا فغير مسلم الا فيما اذا صرح بالنفي وجيء بكل من القيود على الانفراد لا بلفظ يشملها
اجمع فان قلت اذا جعلت حكم المفهوم مخالفا لحكم المنطوق الذي هو الوجوب مثلا في جميع
ما تضمنه ومن جملته الجواز عند نفي الجواز تثبت الحرمة فيكون حكم المفهوم الحصر وانت لا
تقول به قلنا انا لا ندعي ان التعليق دال على مخالفة حكم المفهوم لكل ما تضمنه حكم المنطوق
بل اقصاه ان يدل على مطلق المخالفة لكن لما ادعينا فيما اتينا به على سبيل الايراد تبوت
ما عدا الذي تحقق به اقل المخالفة لابطال تلك الدعوى وابطال دعوى الانتباه لتلك
دعوى النفي فيبقى للمفهوم مسكوتا عن حكمه مرجوعا به الى حكم الاصل هذا كله كان بمقتضى
الاصول والقواعد والا فالعرف حاكم بما قلنا او دلالة التعليق على المفهوم كثير من
التصريح به فانا نرى انك اذا امرت بشيء واقلت لغلامك لا يجب عليك اكرام زيد عند
عدم مجيئه لا يفهم منه سوى نفي الوجوب دون تبوت الرجحان او الحظر اترى ان الغرض منه
عليه الاكرام بعد ذلك يكون عنده مناقضا لمفاد الخطاب الاول او تكرير الامر هو حكم

فائدة ادوات الشرط حقيقة في مجرد التعليق وتوقيف المشروط على الشرط
وهذا المعنى يجامع السببية والشرط بل مطلق الملازمة ولو كان اقترانها اتفاقيا
فاستعمالها في جميع ذلك حقيقة ويعلم خصوصيات هذه الاشياء بالقرائن
كما علمت شرطية القبض في صحة التصرف في قولهم ان قبضته في المجلس صح التصرف
وسببية بلوغ الكر للطهارة في قولهم اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء ومحض الاتفاق
الخارج في نحو ان جاء زيد جاء عمرو وفي الوافي انها تستعمل في التسبيب بان يكون الثاني
عليه ومفيدة له ومثل له امثلة كثيرة منها قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم
والظاهر ان فيها لم تقدر سوى التعليق الزيادة على الشكر وتوقيفها عليه وان كنا
قد فهمنا من غيرها ان هذا التعليق من حيث ان الشكر سبب وعلة للزيادة وهكذا سائر ما علل به

فائدة اذا قال القائل ان جاءني كل رجل فاكرمه كان مفهومه اذا لم يجيئني الكل
فلا يجب عليه الفعل فيكون في قوة السالبة الجزئية ولا ينافي الايجاب الجزئي وذلك
لان الحكم في المنطوق علق على مجيء الكل لا مجيء كل واحد واحد فالمنظور في الاعتبار والنفي
هو مجيء الكل هذا في مفهوم الشرط واما مفهوم الوصف فان اتى بالوصف مرفوعا بالا
الجنسية كان تقول في الغنم السائمة زكوة فالنفي في المفهوم يعم سائر المعلوفة كما هو
المفهوم عرفا واما ان دخل عليه لفظ العموم كان تقول في الغنم السائمة زكوة فالقول فيه عموما
في مفهوم الشرط خلافا لبعضهم

فائدة فيما يثبت به الحقائق والمعاني اللغوية والشرعية ونحوها فنقول يثبت بامور اولها
التبادر الذي هو عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ الى الفهم من نفس اللفظ لا بواسطة امر
خارج عن اللفظ سواء انساق الى الفهم او فهم الغير فانهما علامة صحة السلب بمعنى عدم صحة سلب
المعنى فانهما النقل اما متواتر او احاد صحيح وما احاد صحيح فيما يفيد العلم وهو
حجة كالاول واما احاد غير صحيح فيما يفيد العلم فلا يخ اما ان يكون هو في نفسه حجة
كخبر العدل الثقة والمرتضى على القول بحجيته كما هو الحق او لا والاول لا اشكال في حجيته
والثاني اما ان يكون معه ما يوجب صدقه او لا يورث الظن بصدقه او لا اما الثاني فلا
اشكال في عدم حجيته واما الاول فان بلغ حد يجعله حجة فالظاهر انه حجة كما في الخبر الضعيف
المنجبر بالشهرة اذا عرفت ذلك فاعلم الناقل للمعنى اللغوي اما ان يكون من اهل علم
اللغة او من غيرهم وعلى الاول فاما ان يقول ان هذا اللفظ معناه كذا كما هو شيمة
والغالب عليهم ويقول قال فلان معناه كذا وعلى كل حال اما ان يكون كان في زمن
اهل اللسان كابن السكيت ونحوه من اهل اللغة وابن عباس ونحوه من اهل الشرع
والمتشرعة او متاخرا كغيرهم من صاحب القاموس ونحوه وصاحب الفقه ثم اعلم ان هذا الناقل
ان قال قال فلان فلا اشكال في كونه ناقلا وان قال هذا معناه كذا فهل هو ناقل
او مرسل وناقل عن غيره احتمالان لا ترجيح لاحدهما على الاخر على الظاهر الى هذا
الناقل اما ان يكون من اهل اللسان او يكون متاخرا فان كان من اهل اللسان
فكما يمكن ان يكون ما حصله بتتبع يمكن ان يكون نقل له ذلك وان يكون اخذه
عن نقل وعن غيره الا ان الاول اقرب وهو الظاهر من اللفظ ومن حاله كما
هو غير خفي على المتامل وهل صاحب اللسان يخفى عليه شيء حتى يحتاج الى نقل غيره له

واما ان يكون متاخرا وهذا يحتمل ان يكون مرسلا او ناقلا عن غيره لتاخره عن
اهل اللسان ووجوده بعد تغير اللسان وهجر كثير من الالفاظ وليس لهم الا النقل
ويحتمل ان يكون حصل بنفسه ذلك غير ناقل عن غيره لوجود كلام العرب شعرا
ونثرا هذه مع ان اللغة العربية الغالب فيها بقائها على معناها مع تغير المادة
او الهيئة او فيهما فهو يحكي الا كواحد من اهل اللسان بالنسبة الى ذلك والحق ان هل
اللغة نقلهم للمعنى لعلم حالتان الاولى ان يكون قد حصل ان هذا اللفظ معناه
كذا بانفسهم او نقل لهم ذلك نقلا يفيدهم اليقين به الثاني ان ينقل اليهم ذلك لكن ليس
بنقل يفيدهم العلم واليقين فالاول يعبر عنه على جهة الجزم ويقولون هذا اللفظ
معناه كذا فيكون فيما حصل نقل وفيما نقل اليهم نقلا يفيد العلم فيكون ارسال دراية
والثاني يعبر عنه بقال وقيل ونحو ذلك فكان ليس كالاول نقلوه وعبروا عنه بالعبارة
اعني كذا معناه قد حصلوه بانفسهم ولا كان نقل اليهم ونقلوه عن غيرهم لا منه
ما هو كاهكذ ومنه ما هو هكذا وليس هناك ما يميز احدهما عن الاخر نعم اقولهم كذا
من دون نقل يوجب ان يكون متيقن وجوده في اللغة جار مجرى الخلاف فما لو قرنوه
بقال وقيل وشبهه فانه يدل على خلاف ذلك والذي يرشد الى ما نقول ويزيده بيانا ما
قاله صاحب الصحاح في اول كتابه اما بعد فاني اودعت هذا الكتاب صحاح عندي
من هذه اللغة التي رتبها الله من لغتها وجعلها الدين والدنيا منوطا معرفتها على
ترتيب المبوب الذي وقع بيننا اغلب علينا ثمانية وعشرين بابا وطابقت ثمانية
فصلا على عدد حروف المعجم وترتيبها الا ان يحمل من الابواب بعض من الفصل بعد
بعد تحصيلها بالعراق رواية وايقانها دراية ومشافهة تجري بها العرب العاربة

في ديارهم بالبادية وهم الذين في ذلك نصحا ولا اذ خبرة وسعا فقنا الله واياكم بريئا
ذلك فقوله اودعت هذا الكتاب صاحب عندي اي صانته لعلم من ان يكون تبويبه بواسطة
النقل او بواسطة تحصيله بنفسه وقوله بعد طول تعلق باودعت اي اودعت صاحب عندي
بعد تحصيلها بالعراق رواية اي رويت لي وايقانها دراية اي رويتها لي وايقنتها وهي
الاولى رواية والثاني دراية من حيث ان الاول لم يتيقن بها والثاني ايقن صدقها
والحاصل ان كل منهما رواية الا ان الاول لم يتيقن الصحة وفي الثاني ايقنها والاول
يسمى لسان اهل العلم رواية والثاني دراية ولا يريد بالدراية ان حصلها بنفسه لقوله
ومشافهة تجري بها العرب اي عند من تجري بها العرب او مشافهتي بها العرب وهو كالاول
ظاهر ان القسم الثالث كان مشافهة لا اذ اما على الاول فلما بلته بالرواية والدراية
الذي هو مقتضى العطف ثم اتيانه بالعرب بعد ذلك ووصفهم بالعاربة اي من اللحن في
لغتهم ويكونهم في ديارهم بالبادية اي لم يخالطوا غيرهم حتى تتغير لغتهم يوجب ان يكون
كنى بالخبر عن الاخذ منهم وهذا استعمال شهير يقال فلان خدمته اي تعلمت منه وايضا
لا معنى يصلح هذا الكلام غير هذا والا لما معناه ان اراد ان يبين مذهبهم فقط
او اراد ان يبين ان الرواية كانت في حال غفلتهم فتكون الواو للحال اما الاول
واما الثاني فاحتمال قريب لاحتمال العطف فيهما اقرب لا اذ بالضرورة ان كان
تحصيله على قسمين منه ما هو رواية وما هو تحصيله بنفسه ثم ان الرواية قسمان منها
ما هي افادته العلم او اليقين ومنها ما افادته الظن دون اليقين فعلى تقدير ان

الواو للعطف يكون قد بين الاقسام الثلاثة صريحا وعلى تقدير ان الواو للحال
يبقى القسم الثالث لم يبين وهو اعظم الاقسام وكونه اراد بقوله ايقانها دراية
اي حصلتها بنفي خلاف الظاهر لان الدراية لا يعرف لاهل العلم على الرواية المفيدة
للعلم مع عدم ذكر الراوي وايضا فاذا ما افادة العلم من قسمي الرواية المذكورة الا
ان يدخل تحت قوله رواية وفيه نظر لانه يمكن ان يكون اراد بيان ان ما وعد
في هذا الكتاب منه ما هو رواية ومنه ما هو حصله بنفسه واراد بالرواية ما هي اعم مما
تفيد العلم او لا تفيد العلم وشهرة اطلاق الدراية على الرواية المفيدة للمتيقن غير
مسلم نعم هو في الارسال ثابت بمعنى ان ذكروا اشارة الى الواسطة سمي ارسالا او ان
لم يشر بان اسنده الى الاصل بان قال قال فلان مع عدم مشاهدته سمي ارسالا دراية
وايضا فانه ظاهر في التحصيل فان ظهر قوله وايقانها دراية وما تيقنه
على جهة الدراية والعلم وهذا حمله على التحصيل بنفسه او من غيره وادخال ما وعد
على جهة العلم وما افاده العلم من الرواية تحت لفظ الرواية اولى واقرب واظهر من
ادخالها تحت قوله وايقانها كما هو غير خفي وعلى كل حال فهو كما ترى ظاهر في
ان اورده في كتابه قسما من رواية وغيره رواية على ان شان اللغويين انما هو بيان
الفاظ ومعانيها بيان ما لحقت به اللغة العربية من الالفاظ باعتبار معانيها
بحسب الامكان سواء كان من لسانه او من غير لسانه ومن لغته او من غير لغته
اي لغة كانت كما يشعر به تتبعه ومما ذكره وهذا ظاهر غير خفي على المتتبع والعارف
شاهد على ذلك ما قاله صاحب القاموس حيث قال وطارئينا قبائل الناس على ظاهر

صحاح

صحاح الجوهري وهو جبير بن نفير عن ابن فارس نصف اللغة او اكثرها باهمال الطاء
او بترك العربية النادرة الخ والحاصل ان انكار ذلك مكابرة على الوجدان وعلى
ظاهر حالهم مع غالب اهل العلم الا ما قال الا ما يعرف من الاعلى جهة الكبر وتراهم يقولون
كذا لفظ معناه كذا وكذا ولا تراهم يأتون بقال وقيل وشبهه الا قليل ولا سيما صاحب
القاموس فانه قال وكتابي هذا يحمله الاقرب الى مصنف من الكتب الفاخرة وسنح الفني
قلمي من العيام الزاخرة وهي كما ترى صريحة في ان ما في كتابه ان لم يكن كله رواية
والا فاكثره مع انك لا تراه يأتي بقال وقيل وشبهه الا قليل والا فالغالب عليه
التعبير بقوله هذا المعنى له من المعاني وكذا وليس هو وحده من جميع اهل اللغة على
ذلك متأخرهم ومتقدمهم مع انه لم يكن كلها ذكروه حصلوه بانفسهم من غير نقل بل
منه ما حصلوه بانفسهم ومنه ما حصلوه بنقل ثم ان ما حصلوه من النقل منه ما هو
مفيد للعلم ومنه ما ليس بمفيد للعلم فما افاد العلم ارسلوه ارسال الدراية وقالوا هذا
اللفظ معناه كذا اي في اللغة كما في الذي حصلوه بانفسهم وما لم يفد العلم اتوا بقال
وقيل ونحو ذلك ونسبوا الى الخبر حتى تكون العهدة على الناقل على هذا فقولهم
هذا اللفظ معناه كذا ليس فيه دلالة على انه حصله بنفسه ولا على انه ارسال
دراية الا ان الاول في مثل ابن السكيت وغيره من المتقدمين اقرب والثاني
مثل صاحب القاموس وغيره من المتأخرين اقرب لما كان متعينا في صاحب
المتأخرين في اكثر المعاني لامكان تحصيل بعض الالفاظ بما ورد من اشارتهم
بالتبادر ونحوه فيما علم بعدم نقله على المعنى اللغوي وبقاء عليه ثم ان هذا
لا يكون ذلك من باب الاجتهاد واين هم من الاجتهاد بانفسهم الا

الا النقل ما في اللغة العربية من المعاني فقط فما قطعوا بوجوده حكموا به ونقلوه
على جهة اليقين وما لم يقطعوا به نسبوه الى القائل والقيل لتكون العهدة عليه
وابرأوا هم والاجتهاد والحاصل ان طريق العلم بالشيء اما ان يكون مقدمات
نظرية واما ان تكون حسية واما ان يحكم الحس فالاول مثل قولنا العالم
وكل متغير حادث فالعالم حادث والحاصل هو ما كان منشأ العلم هو ترتيب مقدمات
صغرى وكبرى موجبة لانتاج المعلوم بحيث يكون مصدره منشأ النظر
والاجتهاد ولذا يختلف باختلاف الانظار وهذا هو الاجتهاد وليس من
الاخبار في شيء ولذا لا يصح للمجتهد ان يحكي ما يحكم به عن الاصل بان يقول
الفقيه قال الصادق وغيره هذا عند اهل اللغة كذا واما الثاني فهو ما كان
من شأنه لعدم الحواس والامكان صحة الاخبار عما علم به ولا في تسميته خبرا واما
الثالث فكان تكون المقدمات التي دلت على المعلوم وافادة العلم به كلها حسية
كما في المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقرائن قرائن حسية مفيدة للعلم والحق
انه كالثاني وانه يصح الاخبار به ويسمى خبرا وانه لا فرق في الخبر بين ان
يكون ناشئا عن لعدم الحواس الخمس او عن مقدمات حسية فان اهل العرف
يجمعون ذلك يسمونه خبرا اذا بان ذلك فقد عرفت ان اهل اللغة ليس شأنهم
الا نقل ما هو في اللغة كما ينبئ عنه ما تقدم من عبارة الصحاح والقاموس
بل هذا معلوم من حالهم لا شبهة فيه فما نسبوه الى القائل فلا شبهة في كونهم
ناقلين وما لم ينسبوه كما هو الغالب على احوالهم من التعبير عنه بان كذا
معناه كذا وقد عرفت ان ليس كلما اخذوه من مشافهة ولا كلما عن رواية

بالجمع

بالجمع وبالقسم من هذا وقسم من هذا الا ان الغالب في المتقدمين هو الثاني فهو في
المتأخرين الرواية فهو لاختلاف منهم بذلك وانه لا فرق بينه وبين الخبر وانه اذا ارسله
عن دليله فاذا علمت ذلك فنقول هل هناك فرق بين ارسال الدليل والاخبار على
هذا الوجه وان ارسال الدليل يفيد هذا الا ان منشأ علم المرسل اما الخبر وهو الخبر
المنظم الى القرائن المفيدة للعلم والا فهو مخبر ايضا ولا فرق وان ارسال الدليل هو
عبارة عن الاخبار عما علمه مما ليس منشأ احد الحواس الخمس او انهما متغايران وجوها
مباين للاخر من حيث ان المرسل ملحوظ فيه الواسطة العلمية وهذا هو الارسال دون الاخر
اعني الخبر لهما لان اظهرهما الاول لانه اما الثاني فلا نسلم ان الارسال عبارة
عن الاخبار عما علمه مما ليس منشأ العلم فيه احد الحواس الخمس بأي طريق ولو كان بغير
واسطة الاخبار بل لا يقال له مرسل حتى يكون طريق علمه هو الخبر لها متواترا واما
معتضدا بما يفيد العلم والا لا يقال له مرسل واما الثالث فلا نسلم ان المرسل ارسال
دليله حتى يرسل ليحيض الواسطة بل ما حكم الحاكم من كان منشأ علمه مقدمات حسية
غير خبر فلحق ان الخبر باعتبار منشأه لا يخ اما ان يكون حسيا واما ان يكون
بمنزلة ما هو حسي وهو ما كان منشأه مقدمات حسية ثم ان هذه المقدمات اما ان
تكون اخبارا كما في المتواتر والخبر الواحد المحفوف بالقرائن واما ان غير ذلك كما
فيما مثلنا من مثال القاضي ففي الاول يسمى المخبر مرسلا ارسال الدليل وفي الثاني مخبرا
على تقدير كلا الوجهين هيهنا الاخبار ولم الاخبار وحكمه حكم الناشئ عن
الحس وهذا غير خفي على من تتبع وتدبر ثم انه من تدبر ما ان اكثر ما نقلوه
اهل اللغة ان لم يكن الجميع منشأه العلم به اخبار مفيدا للعلم اما بانفسها او

عما يوجب العلم فيكون كلامه ما كالمرسل ارسالا دراسيا وهذا الخبر بعد عن كونه اخبارا
كما عرفت فيما مر ومن هنا يبين ان معاني الفوريات الاصلية والمعاني العرفية الخاصة
يجب ذكرها بالبحث فيها واما المعاني العرفية الخاصة وهي ما رعت الى وضعه صنعة
او صناعة فلا يخ اما ان يشترك معهم اهل العرف الخاص العلم كما في مقادير الوزن والكيل
والذرع او لا كما في مصطلحات اهل العلوم فالقسم الاول منها اعني ما يشترك اهل اللغة
فالانكار على الظاهر في الذكر لانها من العرفيات العامة وما لم يحصل الاشتراك فيه
فان لم يكن من مصطلحات اهل العلوم فالظاهر ذكرهم لها ايضا واما ما كان من مصطلحات
اهل العلوم فالظاهر عدم ذكرهم لها ومن الحقائق الشرعية والمتشرعية المصطلحات منها
داخلة تحت المعاني اللغوية كما هو غير خفي على من راجع الوضوء والغسل ونحوهما
في محل بحثهما وعلى كل حال لم نرى احدا منهم قدح بكتب اهل اللغة ونقلهم حجة وانهم يكون
عدولا لتقاسوا حصلوه بانفسهم او كانوا ناقلين لامر سلبي ارسالا دراسيا او لا
والوثيقة حجية مقالتهم امور الاول الاجماع لان الكلمة متفقة على الاخذ بنقلهم
والصدور عنهم بين المتقدمين والمتأخرين الثاني انسداد باب العلم بعد تغير
اللغة اذ لا طريق الى تحصيل هذه المعاني اللغوية الا ذلك فلو لم نقل بحجية النقل
عليتنا استنباط اكثر الاحكام الشرعية من ادلتها اذ الغالب فيما اشتملت عليه الاخبار
من الالفاظ المرجع في معرفتها كتب اهل اللغة بل كثير من الاحكام الشرعية متعلقا
موضوعات لغوية وليس هنا طريق لمعرفتها غير هذه الكتب وهؤلاء النقلة
لها فلو لم يكن مطلق الظن حجة لانسد باب الاستدلال وتعذر الاستنباط وتعطل
كثير من الاحكام الشرعية اذ لا طريق الى معرفتها سوى ذلك وهي هذه الكتب وانت

تعلم

تعلم بما مر والثالث قد عرفت فيما مر ان هؤلاء النقلة لم يكن ذلك عن اجتهاد لان
اهل اللغة في هذا اللغة منذ هو شافهوا منذ صدر عنهم طريق في حكم الحسي كما انه
للمقدمات كما هو مطلق كما فيما اخبر القاضي في الجماع لا ندري بقلته على باب الجماع و
وحشمه فانه يقطع المدعي ذلك من الامارات الحسية الدالة على وجوده في الجماع فانه يخبر
عنه انه في الجماع ولا يدخل هذه في الاجتهاد كما هو في موضوعه وليس لهذا اهل اللغة
الا عن المشافهة او عمن تقدمهم نقلا مع اعتضاده بالامارات المفيدة للعلم الجاعلة له
كالمحسوس ولذا جاز الاخبار من دون ذكرهم للواسطة وصح الاخبار على هذا النحو وجميع
ذلك قد تقدم بيانه وقد عرفت وجه كونهم نقلة فيجب ان يكون حجة لانه اما من حيث
كونه ظنا ومطلق الظن حجة في الموضوعات اللغوية كما عرفت واما من حيث انه اخبار
والحق ان الخبر وان كان من حيث نفسه غير حجة لانه غاية افاد تمر الظن الا انه
متى قامت الشواهد على صدقه وصدق المخبر به اخذ به ان كانت افاد العلم بصدقه
وان كانت مما تفيد الظن نظر ان كان المقام مما يكتفى فيه بالظن اخذ به والا طرح
وليس الشرط العدالة الا من حيث كونها تفيد الظن الغالب بصدقه وص عنا قلنا بحجيتهم
وما نحن فيه من هذا الباب لانه وان كان اخبارهم في نفسه لا تفيد الا الظن الا ان اعتضاده
بتفيد العلم بصدقه جوز لنا الاخذ به والذي اعتضد به امور الاول ان اهل اللغة
ما صنفوا ذلك والغرض الا ليكون مرجعا لمن يأتي بعدهم وليكون هو الحجة
عندهم ولئلا يكون كبر عليه وحتى يفوق به السابق واللاحق وحتى يكون هو

المرجع دون غيره ومن هذا مقصده كيف يتحرى وكيف يتخرج في النقل وهو اصول التحري
والتخرج على اهل التواتر بحيث لان اهل التواتر يخ انما وضعوا كتبهم انسا لجالس
فربما تركوا لما تحصل به الظاهر الموجب للملل وربما ازادوا ما هو اضحوكة ويحصل
به الانس هذا مع انك تراهم بعضهم رقباء على بعض فهذا صاحب القاموس قدح
في الصحاح من حيث عدم جامعيته ثم لم يقنع بذلك حتى رماه بانه فسر اغلاطا
ثم لم يكفه ذلك حتى صار يقول اني لم ارد الطعن وانما اردت ان تبين فضل
كتابي فجعل يمتدح كتابه ويثني عليه بما يقتضي ويوجب عصمته والرغبة عنه وبانه
اخذه من مصنف والفى قلمه الى غير ذلك مما هو مذكور في اول كتابه مما هو مرغب
للاخذ به والاعراض عن غيره ثم بعد هذا كله تراه يسئل الله العصمة ويعتذر
من الناظر ان رآه فيه غلطا ويلتمس من الناظر فيه الاصلاح وهذا حال الصحيح
كيف يمتدح بنفسه ويرغب في كتابه بانه لفظ عن العرب في البادية الى غير ذلك
مما مر ثم بعد هذا كله تراهم كيف يذكرون سبب تصنيفهم فمنهم للاغراض ومنهم
لمعرفة كلام البلغاء عليه ومنهم لابتناء معرفة القرآن وكلام الشارع عليه
لما تركب من ذلك اقتراح بعد ذلك كله يزور ويكذب في كتابه او انه لا يتحرج
بل ولا يعتمد على الظن الا نادرا فيكون حكم العهد على النادر وليس من
خصائصهم بل شأن جميع في جميع الفنون تراهم اذا صنع كتابا او دعوى
المرعبا وجنبوه منفرا ليشتهر بعدهم ويشيع ويذيع وحتى لا يكون سبب عليهم بعدهم

اذا عرفت

اذا عرفت فيما كانت العدالة اقوى دلالة على صدق المخبر منه من هذا ان لم تكن اضعف
لان العدالة غايتها افادة الظن بصدق المخبر لانه يكفي في العدالة ظهورها وان لم تكن واقعية
وقد عرفت امورا واقعية تفيد العلم بصدق المخبر لك المتدبر على انه لو كان هذه مما تفيد
الظن وتنزلنا الى ذلك فهذا الظن مما يكتفى به عن فاقد علمه كما هو غير خفي على من راجع
مضان هذه المسئلة في الاصول ولا سيما في باب خبر الواحد وذلك لان التاريخ الجعل
للناس واستعلام الاحكام الشرعية طريقا غير الطرق التي بين الناس بل هي التي جعلها طريقا
في استعلام الاحكام الشرعية وليس شرط العدالة الا لكونها دالة على صدق المخبر كما
مر في موضعه وما نحن فيه طريق معتمد عليه بين الناس فيجب الاخذ به والعمل عليه
شرعا السابع ان توثيق الراوي انما يحتاج حيث لا دليل يدل على صدق ما رواه وصحة
ما نقله وحيث الطرق التي يوصلنا الى ذلك سوى نقله ولما مع وجود ما يدل على
صحة ما رواه فلا يلتفت الى حاله وكتب اهل اللغة ما يدل على صحتها ومطابقتها
لما في نفس الامر اكثر من ان يحصى فمنها ما تقدم ومنها قبول اهل العلم من النحويين
والصرفيين وغيرهم من اهل العلوم ومنها اهل كل علم بعضهم رقباء بعض ولو لم
تكن صحيحة لرموها من كل جانب ومكان ولا سيما فيما يرجع الى النقل اذ فيما من
الاجتهاد ربما يقال لرأي الرأي ان هذا ما اداه اجتهاده اليه فلا ينبغي الرد عليه
وتراهم مع ذلك يرون عليه من حيث ارادة الابانة عما في الخارج الا انه
بواسطة النظر والاجتهاد فاذا الخطاء ردوه الا ان الخطاء في ذلك لا يوجب

لا يوجب هجر كتبه ولا يقدح في فضله لانه اراد ان يبين فيها ما ثبت عنده وان
يودع فيها ما حرره من الضوابط والقواعد والفوائد وان يودع ما يتكرر من
ذلك ونحوه في خطائه الاجتهاد لا ينافي ذلك والانتفاع بدون هذا الوجه وهذا
بخلاف كتب اللغة فان ليس المقصود منها وليس بعد ينتفع بها الا معرفة حال اللغة
فكيف يتصور من صاحبها الكذب فيها ام كيف يتصور ممن اتى من بعده عدم الطعن
فيها مع الثقة بها والاعتماد عليها بل جعلها اصلا قبلة مع عدم صحة ما فيها
وعدم مطابقتها لما في نفس الامر على ان هذا مما يوجب هجرها ونعوها مع انك
لا تراها الا في اشتهار وعلو وليس العلم بصحتها مما يتوقف طريقه او يسد بابه بل هو
معهود لا يخفى وهذه اشعار العرب واشعارهم وكثير من اللغة لم ينقل وانما تعرف
الهيئة والصيغ لا غير كما هو غير خفي على من تتبع على ان ذلك انما هو بالنسبة
الينا لا بالنسبة الى الصدر الاول واتباعهم من اهل العصر الثاني ومن قبلهم
من اهل اللغة وصح ولم تتغير اللغة في زمانهم ومع ذلك لم نر احدا منهم
قدح بكتب اهل اللغة وطعنا بذلك الا من اهل اللغة والا من غيرهم من اهل
العلوم بل الذي نعهده العكس فهذا صاحب القاموس تراه كيف ينادي بان ما خرج
كتب من نقد مر بل جعل ذلك من موجبات الاخذ من كتابه والاعتماد عليه وهكذا
اهل العلوم تراهم كيف جعلوها قبلة وكيف اعتمدوا عليها اقام الاعتماد ومن ذلك
الا للعلم بصحتها وصدق ما فيها ولا ريب ان جميع ذلك مما يفيد العلم بصحتها

وبعد

وبعد حصول العلم بصحتها لا يلتفت الى اصحابها ورواتها وذلك لان فائدة ذلك
معرفة صحة المروي والعلم بصدقه والمفروض حصوله فبعد حصوله لا يكون فسق
الراوي وكذبه قادحا لان فسق الراوي وكذبه يكون قادحا حيث لا يكون شيء يدل
على صحة المروي وهذا غير خفي على من انصف على انه اللغويين فيما ينقلونه ليس
باسوء حالا من النحويين والصرفيين فيما ينقلونه من مسائل الصرف والنحو
لا يخفى على المتامل اذا عرفت هذا بقي الكلام في مقامين الاول ان
الالفاظ اللغوية منها ما نقطع بنقلها ومنها ما نشك في نقلها ومنها ما نقطع
بعدم نقلها اما الاول فالمرجع فيه وفي معرفة كتب اهل اللغة والكلام اذ لا
طريق لنا سوى ذلك واما الثاني فان حكمنا بعدم نقله من حيث ان الاصل بقاء
موجب الاستصحاب ومن حيث ان الاصل عدم نقله كان حكمه حكم الثالث وان
حكمنا بنقله كان حكمه حكم الاول الا انه لا بد وجها للحكم بالنقل واما الثالث
كما في اكثر الالفاظ من اسماء الاجناس ومشتقات المصادر من الضرب والاكل
والشرب والنداء وحروف الجر والقسم والعطف وغير ذلك مما هو غير خفي
على من تتبع وتدبر رأى ان كثيرا من اللغة لم تنقل عن معانيها وانما عرفت
هيئاتها فقط ونرى انا نستعملها فيما يستعملها اللغوي فهذه كلها لا تحتاج فيه
الى كتب اللغة في معرفة المعنى نعم نحتاجها في معرفة الهيئة الا انا في ذلك نحن
واهل اللغة سواء لجاز ان فهمهم وتبادرهم واستعمالهم حجة كذلك اهل العرف من غير فرق

وما اشتهر من كتب اهل اللغة الا من حيث كشفها عما عند اهل اللغة والمفروض عدم تعرضه
فما وجه الاحتياج الى كتب اللغة نعم كما في كتب اللغة ان وافق ما عندنا فذاك والا كان
الترجيح لما عندنا وطرحنا نقل اللغوي البتة كيف والمفروض مخالفته لما عند اهل اللغة اذ لا
فرق بيننا وبينهم في ذلك وان لسان الفقيه كما هو للمفروض فكما لو خالف النقل ما عند اهل
اللغة يطرح كذلك كما هو عندنا فانهم كلهم اهل اللغة ونقلهم في الترجيح فيما اذا اشتبه
الفهم اعني فهم المعنى من اهل العرف فانه حينئذ يؤخذ بالفهم الموافق لاهل اللغة ونقلهم
ويكون حينئذ اقرب ما يكون حكمه الى القسم الاول كما في صيغ الاوامر والنواهي وغيرها
مما هو من الاصول لا اصول الفقه وغير المقام الثاني المعنى اما ان ينقل اللغوي
او غيره فان نقل اللغوي فذاك وان نقل غيره كالفقيه مثلا انظر فان كان موافقا
لما عند اهل اللغة وما نقل عنه يؤخذ به وصار مؤيدا او الحكم وان كان غير مذكور عندهم
في كتبهم فلا يبعد القول بحجية نقله ذلك ولا سيما اذا وافق العدالة وكونه لم يؤلفوا
في علم اللغة ولم يجعلوه علمهم وشغلهم لا يوجب عدم قبول روايتهم كيف وما دل على
حجية كلمة اهل اللغة ونقلهم بعينه قائم هنا فكما انه يقضي بحجية نقل اهل اللغة يقضي
هنا اذ لا فرق بين المقامين وما الفرق الا تحكم نعم يشكل الامر فيما لو تعارض النقل بان
كان ما نقله الفقيه مثلا مخالفا لما نقله اللغوي فهل يكون حكمه حكم ما اذا تعارض نقل
اللغويين فيرجع الى التراجيح بينهما او يؤخذ بنقل اللغوي ويطرح ما سواه من حيث
ان اللغوي هو عالم وفاز والفقيه ليس كذلك فيكون كالمنطقي اذا نقل حكما من احكام النحو

مخالفا

مخالفا لما نقله النحوي فانه تقدم مقالة النحوي من حيث ان النحوي عالم وشغله معرفته به
غير معرفة المنطقي ولعمرك ان التوجيه والمنطقي اقرب منه الى النحوي قلنا ذلك ليس بمعتبر
لتقديمه على الاطلاق لان هذا الفقيه والمنطقي مرة يكون كالمدعي الفقيه والمنطقي
له لذة اللغة والنحو والاخرى لا يكون كذلك فعلى الاول يقبل نقله وعلى الاخر لا فرق بينه
وبين اللغوي والنحوي ولا سيما فيما اذا كانت له اليد العليا فيه وان لم يؤلف فيه
فيقبل نقله ويعارض به نقل اللغوي البتة وهذه التعليلات كونه ليس من اهله وغيره
لا يجدي نفعا بعد التدبر فيرجع الى الترجيح كما فيما اذا تعارض نقل اللغويين نعم
يكون هذا مضعفا ومن المرجحات على بعض الوجوه اعني فيما لم يكن له يد فيه
واما على الثاني فيقبل قوله ويعارض به نقل اللغوي المقام الثالث
الواجب على المجتهد وراء ذلك التوقف في النقل من تدوين تأمل فان كان الناقل
لغويا وجب على المجتهد النظر والتأمل ولا يأخذ بما يفهمه من كلامهم بادي الرأي
ومن اول وهلة لان اهل اللغة ربما كشفوا عن المعنى بالجنس او بالنوع
او باللازم او بالخاصة او بالضد او بالمرادف او غير ذلك مما يكشف عن المعنى
ويميزه وذلك لانهم لما كان مقصودهم تمييز المعنى في الجملة دون بيان الكنه والحقيقة
اكتفوا بما يحصل به التمييز دون ما زاد وهذا كثيرا ما يقع منهم كما هو غير خفي على
المتتبع وان كان الناقل غير لغوي يجب ان ينظر في حاله من انه من اهل الاعتنا
ومن له يد اولا اذ الحال فيهما مختلف ثم ينبغي بعد ذلك مراجعة كتب اللغة
اذ الانسان قد يغفل وينسى والحاصل ان المناط في ذلك هو التحري
والتفحص بحيث يحصل العلم او الظن الموجب للعمل خصوصا اذا كان المقام مما يحتاج

المقام السرابع لو ورد تفسير معنى لغوي في خبر عن الائمة الهداة عم فلا يخلو اما ان
يكون موافقا لما عند اهل اللغة او موافقا مخالفا فان كان موافقا اخذ به لا الاشكال
سواء كان الخبر الوارد به حجة او ليس بحجة لانه ان كان حجة كان اخذ به على الاطلاق
وان كان ليس بحجة فقد اعتضد بنقل اللغوي وان كان مخالفا فلا يخلو اما ان
يكون مفيدا للعلم كالخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن التي تفيد العلم بصدقه
صدقه واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول اخذ به لانه قد بان عما في الواقع
لانه لا انه غاية ما افاد انا قطعية الصدور لا انا نقول ان الشارع قد ابان لنا
عما في الواقع والشارع عالما بما في الواقع واللغوي لا يعلم بشيء فيقدم كلام الشارع
وكذا لو عارض الفهم العرفي لانه قد ابان لنا عما في الواقع فيجب الاخذ به لان
الفهم قد يخطئ والشارع لا يخطئ وان كان الثاني فان كان حجة كخبر العدل
الثقة او كان مجعول بما يصير حجة او لا فان كان الثاني فالظاهر انه يقدم
قول اللغوي لانه اقوى بالامارات التي تقدمت فيكون اقوى ولم يقم
دليل على حجيته فمثل هذا الخبر بخلاف كلام اللغوي كما تقدم وان كان الاول
فالظاهر التعارض لانه كل منهما حجة ويمكن ان يرجح كلام اللغوي بانه
بانه اقوى كشفا عما في الواقع لوجوه الاول ما دل للتابعين على حجية نقل اللغة
وصدقه ما في كتب اللغة مما يفيد العلم وحجية خبر الواحد وان ثبت بدليل
علمي الا ان ذلك الدليل لم يدل على صدقه او على انه هنا اضعف قوة من حجية
ولما دل على حجيته وان كان مفاده الظن والحاصل انه عليه دل على ان
بخبر الواحد كونه حجة وان افاد الظن ودل على الاخذ بخبر اللغوي
كونه حجة

كونه حجة وكونه صادقا في دعواه او مطابقا للصحة كما تقدم وهذا خبر الواحد
ليس كذلك فانه ليس فيه امارات تدل على صدق الراوي بل من حيث ان الشارع جعله دليلا
وطريقا فكان احدهما غير الاخر فيكون حكم نقل اللغوي دال على ما في الخارج من نقل
خبر الواحد وفي كشفه عما في الخارج اقوى من خبر العدل لما عرفت من ان الدليل
في نقل اللغوي دال على حجيته وصدقه فكان حجة وكاشفا والدليل في خبر الواحد
دال على حجيته فقط وليس فيه دلالة على العلم بصدقه والاريب ايضا ان الدليل
على صدقه اقرب الى الكشف عما في الدليل على حجيته فقط ومما يدل على ذلك
ان ما دل على حجية نقل اللغوي فانه كما دل على حجيته دل على ضبطه عام الضبط
بل كان هو المناط في الحجية وما دل على حجية خبر العدل وشهد انما دل على الحجية
ولم يدل على ضبطهم ولا ريب ان خبر الضابط وهو ما ثبت ضبطه مقدم على
على غيره لان الضبط هو الركن الاعظم في مقام الترجيح من حيث بعد احدهما
الخطأ بالنسبة اليه وقربه من غيره ومما يدل على ذلك قلة الورع بالنسبة
الى النقل اللغوي وكثرتها بالنسبة الى نقل الشرعي وهو ناشئ من تقديم النقل
اللغوي لانه ما قلت وسائطه اقرب الى الصواب الرابع ان الاخبار الشرعية قد
دخلها من الدس والكذب والتقية ما لا يخفى ونقل اهل اللغة لا يدخله شيء
من ذلك فيكون اقرب الى الصدق من خبر العدل

ويمكن القول بترجيح الخبر العدل على اللغوي اولا لان اللغوي قابل للخطأ في فهمه خصوصا اذا
كان الطريق طريق الاجتهاد وثانيا انه قد ورد النص من الشارع الاخذ به مع الامور
النظرية وذلك لم يرد به نص فكان اقوى وفي الحجية الثالث قد ورد القرآن على جهة
التعبد الى جهة اما انه كالقول كما هو معلوم من محله وذلك ليس كذلك فكان اقوى وفي الاخذ به
الرابع ما كان العدل الثقة بعد ثبوته باليوم ما هو كذا في كتابه ويمكن ان يكون
اقرب الى الصدق فيكون اقوى والخامس ان التدليس الذي وقع في الاخبار انما هو وقع
في الاصحاب الموثوق بهم لان الاصل فلا يكون مضعفا لما من هذا الوجه فكان اقوى
واما اذا تعارض النقل الشرعي مع الفهم العرفي فيمكن تقديم الفهم العرفي لانه قد علمت
الواقع وانت مكلف بعملك الا اذا ذهب العلم بترجيح الى الامور الظنية التي ثبت العمل بها
فيكون مقدما عليها ويمكن العمل بالخبر لاحتمال الخطأ في الفهم ولانه قد تعبدنا
الشارع به فهو حجة وابن العلم من احتمال الخطأ والخطأ ظاهر وموجود لانا نراهم
يختلفون في الفهم الى خمسة اقوال واكثر كما في الاوامر وكل من يدعي ان فهمه هو
الواقعي الغير والمفروض ان المعنى واحد لا غير فكيف يعتمد عليه ويترك الخبر الذي
هو حجة هذا كله في النقل اللغوي والنقل الشرعي والفهم العرفي من حيث انفسهما
والا فربما تحصل امارات واعتضادات بحيث تصير الاضعف اقوى من الاقوى
فيجب الظن بالاضعف وقد يكون امارات بحيث تصير اضعف من الاضعف فيكون اقوى من غيره الاضعف

فافهم

فائدة في تحرير التبادر وما يعرف به الحقيقة والمجاز عند الشارع اعلم ان افهام
اللفظ للمعنى تارة يكون بواسطة الوضع واخرى يكون بواسطة القرينة فاما ما يكون بواسطة
فهم المعبر عنه في لسانهم بكون اللفظ بنفسه يفهم يعني الواسطة امر اخر ما عدا الوضع فعلى
الوضع فكان الوضع صار كالجزء من اللفظ لانه صفة من صفات اللفظ وليس هكذا القرينة
لانها امور خارجة عن اللفظ وليست من صفاته بل في الحقيقة ان اللفظ بعد معلوم علا
على المعنى ووضع له هو الذي دل على ذلك المعنى بنفسه بخلاف القرائن لانه دل اللفظ اما
بواسطة القرينة وان القرينة هي التي دلت على انتفاء الشرطين وعلى كل حال بل
على المعنى بنفسه ومن اجل ذلك كان ما يستفاد من اللفظ بواسطة الوضع اسبق
الى الفهم والذهن مما يستفاد من اللفظ بواسطة غيره من القرينة لانه عند حصول
اللفظ يحصل الفهم ولا يحتاج الى امر زائد على حصول اللفظ لانه هو الذي يفهم المعنى
بنفسه حتى حصل حصل الفهم البتة والوجه في ذلك انه بعد وضعه وجعله علامة يكون
هذا الوضع صفة اعتبارية له وهي موجودة معه مغروسة في الذهن حتى صار كان الفهم
بنفس اللفظ كما هو غير خفي على من تامل وهذا بخلاف القرينة الخارجية الحرية
كانت مما سيأتي ذكره فانه لا يفهم المعنى الا بعد تصور اللفظ مع القرينة ثم بعد تصور
القرينة تعرف المعنى المراد وتفهم من اللفظ فتصور اللفظ يوجب تصور ما يفهم منه فلما
تصورت القرينة اوجبت ما فهمتها فكان ما يفهم اللفظ بواسطة الوضع اقرب
الى الذهن مما يفهم اللفظ بواسطة القرينة ومن هنا تعرف ان القرينة معينة
لكون المراد بهذا اللفظ وما استعمل من هذا اللفظ هو هذا المعنى دون غيره

فتكون كما هو صارفة معينة ويدل على ذلك فهم اهل العرف وما هم عليه والا فهما لو كانت
صارفة فقط ولم تعين لما امكن الفهم المعنى المراد فيما اذا كانت القرينة مشتركة
بين معنيين مجازيين وهو باطل بلا شبهة ولكان فهم المعنى المجازي بخصوصه من
نفس اللفظ دون القرينة وهو باطل فكان الحق ان القرينة صرفت اللفظ الى
مدلولها ودلت على ان اللفظ استعمل في مدلولها واريد عند صدوره حال التلفظ صارفة
فقط كما هو غير خفي على من تامل فيما مر ثم اعلم ان التبادر هل هو عبارة عن نفس
افهام اللفظ للمعنى او عبارة عن سبق الى الفهم من اللفظ الظاهر الذي وان كان
متلاشيا في زمان ومتى حصل افهام اللفظ للمعنى بنفسه حصل السبق البتة وهذا غير خفي
على من تامل ومن هنا يبين ان ليس مجرد السبق والتبادر دليل الحقيقة وانما هو
من حيث كشفه عن الوضع وملازمته لكون اللفظ افهم المعنى بنفسه وبوسط الوضع
كما عرفت فيما مر من الملازمة بين الامرين ومن هنا يبين ان الوجه في كون
التبادر دليل الحقيقة وذلك لانه لما كان التبادر كاشفا عن كون اللفظ
افهم بنفسه لما عرفت من لا يكون ولا يتفرع الا على افهام اللفظ للمعنى بنفسه
ولاجل هذا كان التبادر لا يكون دليل الحقيقة حتى يكون ناشئا عن نفس
اللفظ ومتى كان ناشئا عن غير اللفظ او عن اللفظ بوسط غير ما عدا
الوضع لا يكون دليل الحقيقة لانه لم يكن كاشفا عن شيء مما مر فكيف يكون دليل
الحقيقة وهل يكون دليل المجاز اما لا قلت هذا اعني عدم التبادر ان كان ناشئا
عن نفس اللفظ بان يكون عدم التبادر نفس اللفظ لا يوجب التبادر ولا يقتضيه كان دليل

المجاز البتة

المجاز البتة لانه لو كان موضوعا لافهمه ومتى حصل الافهام وامكن حصل التبادر لا محالة
واوجب التبادر بنفسه فلما كان نفس اللفظ من حيث هو لا يوجب تبادر ذلك المعنى علم
انه ليس موضوعا له لانه لو كان موضوعا له لحصل التبادر واما اذا كان ناشئا عن غير اللفظ
بان يكون نفس اللفظ من حيث هو يوجب تبادر المعنى لكن حصل له مانع فلا يلزم
ان يكون دليل المجاز ومثل ما اذا علمنا بان التبادر لم ينشأ عن نفس اللفظ وانما نشأ عن غيره
فانه لا يكون ح دليل الحقيقة لما مر اذا عرفت هذا فنقول نعلم بان التبادر او عدمه حصل
من نفس اللفظ وان نفس اللفظ اوجبه وقضى به ولا اشكال ح في ذلك لانه مع التبادر
يحكم بالحقيقة ومع عدمه يحكم بالمجاز ونقول نعلم بان اللفظ لم يوجب ذلك الامر بنفسه
ولا ايضا لانه ح لا نحكم بالحقيقة ولا بالمجاز ومع هذا فلا ندري ان هذا التبادر مثلا
او عدم التبادر مثلا هل حصل من نفس اللفظ وهو الذي اوجبه وقضى به او انه حصل
منه بوسط امر اخر غير الوضع او حصل من غير اللفظ ولا مرجح هناك لاحدهما على
الاخر وسيأتي الكلام في ذلك ما انشاء الله تعالى في المقام الاول ولاجل ذلك كان التبادر دليل
الحقيقة من حيث ان التبادر كاشف عن ان اللفظ هو الذي افهم المعنى بنفسه وهذا
موجب لكون اللفظ موضوعا لما افهمه واما لحصل افهامه لانتفاء الدلالة الذاتية
والقرينة كما هو المفروض وبالجملة ايضا ان عدم التبادر ان كان من حيث ان نفس
اللفظ لم يقتض عدم افهام المعنى يكون دليل المجاز بلا اشكال وان كان نفس اللفظ
يوجب التبادر الا انه حصل هناك ما يوجب عدم التبادر لم يكن دليل المجاز كما اذا
حصل التبادر من غير اللفظ لا يكون دليل الحقيقة كما مر هذا كله فيما يكون بوسط الوضع

واما ما يكون بواسطة القرائن فقد عرفت ان الفهم يكون من اللفظ من حيث ان القرينة اوجبت
استعماله فيما تدل عليه وان القرينة يكون بمنزلة ما يكون بالوضع بل هو نفسه في ذلك الا ان
الفرق بينهما هو ان الوضع صفة اللفظ اذا تجرد لخلوه والقرائن امور خارجة وعن هذا
كان ما افهم اللفظ بواسطة الواضع حقيقة وما فهم بواسطة القرائن مجازا لانه جعل
جعله علامة على ذلك المعنى وجعله موضوعا له صار ذلك المعنى لحقيقة اللفظ وهو الذي
يستحقه اللفظ ويستحق لانه يطلق عليه ويستعمل فيه وصار استعماله في غير ذلك المعنى
كانه خروج عما يقتضيه اللفظ وتجاوز عما يقتضيه اللفظ وعما هو له وكانه نقل له
من حقيقة الى غيرها ومن هنا كان الاصل في الاستعمال الحقيقة وكان الواجب
حمل اللفظ على حقيقته حتى يدل الدليل على ان المتكلم عدل عن ذلك الى غيره وان
المتكلم لم يرد به حقيقة ما يستعمله فيها وانما اراد غير الحقيقة واستعمل اللفظ
فيه لان تشخيص ما استعمل فيه اللفظ راجع الى المتكلم فيما قصد استعمال اللفظ فيه كان
اللفظ مستعملا فيه سواء كان المعنى الحقيقي او غيره وايضا ان المعرفة ما استعمل فيه اللفظ
متفرع على معرفة ان المتكلم ما اراد به وان اللفظ لما كان انما يأتي به المتكلم ليدل به على
مراده لا لان يستعمل فيما وضع له او في غيرها وضع لفظ شيئا ولهو ولعبا لانه معلوم
بطلانه في العقل فكان المتكلم انما يستعمل اللفظ في مراده فلا بد من معرفة مراده
اولا ثم يحكم بان اللفظ استعمل في المعنى الذي اراده ولما كان اللفظ يجب حمله على حقيقته
فعند اتيان المتكلم بهذا اللفظ ليدل به على مراده فان كان مراده هو حقيقة اللفظ
فذلك ولا يحتاج الى ان يزيد من ان يأتي باللفظ لانه موضوع للمعنى ودال عليه وان

كان مراده

كان مراده غير ما هو حقيقة اللفظ وغيره وجب على المتكلم ان يأتي مع اللفظ
بما يدل على ذلك من القرائن وما يفهم ذلك لان نفس اللفظ لا يدل على مراده فلا
فلا يمكن فهم ما اراد لعدم ما يدل عليه فيكون من قبيل العذر والغلط وهو خارج عن
محل الكلام والبحث فاللفظ الذي يصدر من المتكلم اما ان يقترن معه ما يدل على
على ان المراد للمتكلم خلاف ظاهر اللفظ فيجب صرف اللفظ عن ظاهره الى ما دلت
عليه القرينة ظاهرة من ان يجب صرف اللفظ عن ظاهره الى مراد المتكلم وحمله عليه
واما ان يكون مجردا عما يدل على ان مراد المتكلم خلاف ظاهر اللفظ وح يجب حمله
على ظاهره فكان المناط في معرفة ما استعمل فيه اللفظ وما لم يستعمل فيه هو مراد
المتكلم ثم ان الكشف على مراد المتكلم بظهور اللفظ مع عدم اقتران ما يخالفه او يوجد
بالقرينة ومن هنا تعرف انه يجب ان تكون القرينة مع كونها دالة على مراد المتكلم
والمعنى المجازي واقوى من هذا الظهور من حيث الدلالة على مراد المتكلم وفي دلالة
وان كانت هي ضعيفة نفسها ومتى كانت القرينة في دلالتها على مراد المتكلم اضعف
من دلالة ذلك الظهور وجب العمل بمقتضى ذلك الظهور من ابقاء اللفظ على
حقيقته ولا لزم الاخذ بالمرجوح وطرح الراجح وهو ضروري البطلان ومتى
كانت القرينة مساوية للظهور في الدلالة على مراد المتكلم وجب الوقف لانه ترجيح
احدهما على الآخر من دون مرجح باطل ايضا بالضرورة ومن هنا يتفرع نظير
اذا كان مع اللفظ ما يدل على ان مراد المتكلم اما ان يكون موافقا لظاهر اللفظ

فيكون مؤكدا لمراد المتكلم ويكون مخالفا له فان كان الاول اقوى من ظاهر اللفظ وجب صرف اليد
عن ظاهر اللفظ عليه وان كان ظاهر اللفظ اقوى او تساويا فقد عرفت حكمه ومن هنا تعرف فائدة
ان سبب صرف القرينة لظاهر الالفاظ عن معانيها الحقيقية من حيث كشفها عن مراد المتكلم
الموجب لحملها على مراد المتكلم وصرفها عن المعاني الى المعاني المجازية ثم ان هذه القرينة توجب صرف
اللفظ عن المعنى الحقيقي ولا يصح معها حمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا من كما عرفت فيما اذا كان
ما توجب صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي بنفسها وقصد المتكلم الصرف بها
او لم يقصد وذلك فيما اذا كانت القرينة عقلية او عادية كما فيما اذا كان الحكم لا يصلح تعلقه
بالمعنى الحقيقي او لا يصلح حمله على المعنى الحقيقي ويمتنع ذلك عقلا كما في قوله تعالى واسئل القرية
وجاء ربك وكما في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وكما فيما اذا كان الحكم لا يصلح
تعلقه بالمعنى الحقيقي او لا يصلح حمله على المعنى الحقيقي ويمتنع ذلك عادة كما في قولك اشتريت
الدار وشربت جميع المياه الى غير ذلك مما هو من هذا النحو ومنها ما لا توجب صرف اللفظ عن
المعنى الحقيقي بنفسها بل يصح معها حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وذلك كما في القرائن المقامية
وهي ما يتبين المتكلم من القرائن اللفظية كما في التشبيه ونحو رأيت اسدا يرمي ونحو ذلك ومنها
الغلبة والشهرة واذا عرفت ذلك فاعلم ان هنا مقامين الاول فيما اذا استعمل اللفظ في المعنى
وقطعنا باستعمال اللفظ فيه الا انا شككنا في ان هذا الاستعمال هل هو على جهة الحقيقة بان يكون المعنى
معنى حقيقيا للفظ واللفظ موضوع له او انه استعمال على جهة المجاز وان هذا المعنى معنى مجازي
للفظ واللفظ غير موضوع له وذلك بان نقطع بان اللفظ حقيقة فيما استعمل فيه ونحن نقطع

بانه مجاز

بانه مجاز ولا شك انه هاتين الصورتين ومن تتبع الكلام مشكوك فيه للمقام الثاني فيما علمنا
المعنى الحقيقي من المعنى المجازي ثم استعمل اللفظ فلا ندري هل اريد المعنى الحقيقي او المعنى المجازي
تحرير البحث في الفائدة توضيح هذه الفائدة التي هي في بيان ذلك انه فاذا عرفت ذلك فاعلم
ان هذا المعنى المستعمل فيه اما ان يكون متحدا وليس لهذا اللفظ معنى غير هذا المعنى هو حقيقة
فيه او موضوع له او ما هو لم يكن حقيقة هو مجازي غيرها اللفظ مستعمل فيه او لم يكن له معنى
المعنى بالمرة واما ان يكون متحدا لكن اللفظ له معنى غير هذا المعنى هو حقيقة فيه او اما ان
يكون متعددا سواء كان لذلك اللفظ معنى غير ما استعمل فيه اللفظ هو حقيقة او لم يكن وعلى
كل حال اما هذا اللفظ الدال على المعنى اما ان يكون مجردا وليس معه ما يصلح لان يفهم ذلك
المعنى من اللفظ بواسطته واما ان يكون معه ما يصلح لان يفهم ذلك المعنى من اللفظ
بواسطته واما ان يكون مشكوكا فيه اصل وجوده فيحصل من ضرب هذه الثلاثة في الثلاثة
المتقدمة تسعة صور الصورة الاولى ما اذا كان المستعمل فيه اللفظ متحدا وليس لذلك اللفظ
معنى هو حقيقة فيه غير هذا المعنى وكان مجردا عما يصلح لان يكون قرينة ولا شك في استناد
الافهام اعني افهام اللفظ لمعناه الى الوضع لفقدان القرينة كما هو المفروض وحينئذ يتحقق التبادر
لما عرفت من انه متفرع على افهام اللفظ لمعناه بنفسه وهو ثابت فيثبت التبادر بثبوت الصورة
الثانية وهي الصورة الاولى بحالها الا انه مع اللفظ ما يصلح لان يكون قرينة هذه
الصورة تحتها صور ثلث لان اما ان تعلم بان اللفظ افهم المعنى بنفسه لا بواسطة القرينة
ولا ريب ان التبادر هنا متحقق لان هذا الافهام مستند الى نفس اللفظ لانتفاء القرينة

كما هو المفروض وهو بعد ثبوته يثبت التبادر البتة لانه متفرع ولازم له كما مر واما ان نعلم
بان اللفظ افهم المعنى بواسطة القرينة والاشكال هنا في عدم تحقق التبادر لان لم يكن من
من نفس اللفظ حتى يتفرع عليه التبادر وانما هو بواسطة القرينة فكيف يثبت التبادر المتفرع
على افهام اللفظ لمعناه بنفسه وعجيب ان يكون مجازا وان لزم منه خلو اللفظ عن الحقيقة فيكون
مجازا بلا حقيقة الا انه بعد الالتزام الدليل من بحث غير ان هذا لم يكن فرض شيء
نادر الوقوع جدا والا فقل غير جائز الوقوع الصورة الثالثة هو الصعب الاشكال
بحالها الا انا شككنا في ان افهام اللفظ لمعناه هل كان بنفسه او بواسطة الوضع او بواسطة
القرينة الاول فلا اشكال الا الاستصحاب لان الاصل عدم الحقيقة الا اذا لزم منه الاشتراك
فانه يكون اعم من الحقيقة والمجاز والاشتراك هنا غير لازم لان المفروض اتحاد المعنى
وليس للفظ معنى غير هذا المعنى الثاني ان لو قلنا بالمجاز يلزم خلو اللفظ عن الحقيقة
ويلزم ان يكون مجازا بلا حقيقة وهذا لم يقل به احد والا فهو غير موجود في كلام
العرب ولم يقع منه وان وقع فهو نادر لا يلتفت اليه فكيف يحمل عليه ذلك
ومتى حمل الفرد المشكوك فيه على مثل ذلك وادخل فيه بل ان حمل وادخل فانما يحمل
ويدخل فيما هو الغالب الكثير كما هو المتفق عليه على انه لو سلم صحة وقوع المجاز
بلا حقيقة فلا نسلم صحة وقوعه من دون وضع سابق لغير ذلك المعنى المجازي وانه
لا يشترط فيه الاسبق الحقيقة ولا اسبق الوضع كيف وهذا قائل به من احد من العلماء كما هو
غير خفي على المتتبع ولا ريب ان ما نحن فيه من هذا القبيل كما هو المفروض الوجه
الثالث

الوجه الثالث ان هذا المستعمل فيه اللفظ اما ان يكون له لفظ غير هذا اللفظ هو حقيقة فيه او لا يكون
فان كان الاول فلا اشكال وان كان الثاني لزم خلو معنى تستند الحاجة اليه من الوضع وهذا غير
جائز لخلو الفقه فمقتضى الحكمة كما مر في خصوصه وهذا لا يلزم على الشق الاول لثبوت لفظ موضوع
له وهذا غير خفي على المتامل وما يقال من ان افهام اللفظ بنفسه لا يكون الا بواسطة الوضع
ولا ريب ان الاصل عدمه منصور فيه لان الاصل دليل عند عدم الدليل وقد ثبت ان اللفظ حقيقة
فيما استعمل فيه وان اللفظ افهم بنفسه للازم من التبادر وقد عرفت ان هذا لا يكون الا بعد الوضع
كما هو غير خفي والاشكال الثاني وجهين الاول انا لو رئينا اثر لو كان له سببان الا ان احدهما
مقطوع بوجوده والاخر مشكوك فيه فانا نحكم بان الاثر مستند وسببه ما هو مقطوع بوجوده
دون ما هو مشكوك بوجوده لان الاصل عدمه وما نحن فيه من هذا القبيل لانا شككنا في ان
افهام اللفظ لمعناه هل كان بواسطة الوضع المنفي بالاصل او بواسطة القرينة المقطوع بوجودها
فالواجب الحكم بان افهام اللفظ لمعناه كان بواسطة القرينة المقطوع بها دون الوضع
المشكوك فيه المنفي بالاصل وفيه نظر وذلك لان الاصل ما نحن فيه ليس من هذا القبيل
لما عرفت من ثبوت الوضع بالادلة التي مرت عليك المقدم على الاصل كما مر فيكون من
قبيل ما اذا رئينا اثرا وكان هناك سببان كل منهما محكوم بوجوده وثبوته لكن شككنا
في ان هذا الاثر الحادث هل مستند فيه يكون وجود احدهما لا غير من اسناد الاثر الاخر مع انه
يجوز ان يؤثر احدهما الاثر مع وجود الاخر واخرى يكون وجود احدهما مانعا من اسناد
الاثر الى الاخر ومع وجود الاثر مستندا اليه وانه هو المؤثر لذلك الاثر ففي الاول
يقع الشك بينهما فيرجع الى الترجيح وفي الثاني يمتنع وقوع الشك لانه مع وجودهما يجب

ذلك الاثر يجب الحكم باستناد الاثر اليه ويمتنع استناده الى الآخر فكيف يتصور وقوع الشك
في مثل ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل لانه حصل هنا اثران اعني افهام اللفظ لمعناه ومعناه
الذي يعين هذا الوضع وقد اثبت وجوده فيما سلف فلا شك في القرينة المسلم وجودها وشككنا في ان
هذا الافهام هل حصل بواسطة الوضع او بواسطة القرينة وقد عرفت فيما مر انه متى ثبت الوضع
امتنع ان يكون الافهام بواسطة القرينة وجب ان يكون بواسطة الوضع لانه متى كان
اللفظ موضوعا لمعنى فافهمه لا محالة فكيف يتصور مع ذلك استناد الافهام الى القرينة كما هو
غير خفي على من راجع ما مر فيكون من القسم الاول فيمتنع حينئذ وقوع الشك اما مع
يكون استناد الافهام الى الوضع معلوما واستناده الى القرينة مقطوعا بعدمه فيمتنع
كما مر على ثانوي لما انه من القسم الثاني وان الوضع لا يمنع من استناد الافهام الى القرينة
وان الشك وقع في ان هذا الافهام هو مستند الى الوضع او الى القرينة لوجب القول باستناده
الى الوضع لما عرفت من انه في مثل ذلك يرجع الى المرجحات ولا ريب ان الترجيح لكون افهام
اللفظ للمعنى مستندا الى الوضع دون القرينة لما عرفت فيما مر من ان استناده الى القرينة
يوجب خلو اللفظ عن الحقيقة وان يكون مجازا بلا حقيقة ومخالفة اصل الاستعمال
وقد مر الكلام في ذلك مفصلا في الوجه الاول والثاني من اوجه الاحتمال الاول
الوجه الثاني لو كان اللفظ بنفسه هو المفهم للمعنى لكانت القرينة مؤكدة لدلالة
اللفظ ولا ريب ان التأسيس اعني كونه دالا بنفسه مفهوما سابقا اولى من التأكيد
والوجه في كون التأسيس خيرا من التأكيد هو انه لما كان التأكيد عبارة عن كون اللفظ
مفيدا فائدة لافادتها لفظا اخر قبله واتى بهذا اللفظ الاخر لانه يؤكد ما افاده السابق

باوادته

باوادته طلما افاده السابق ولا ريب ان هذا على خلاف الاصل والظاهر لان كون الاصل
في الكلام ان يؤتى به على وجه يفهم المطلوب بدون التأكيد ونحوه انما يؤتى به لامر
يحصل بتوجيه كون المتكلم غبيا او يكون المقام مقام التباس الى آخر ذلك فيؤكد
الكلام حينئذ لما يحصل به ذلك ولا ريب ان امثال ذلك الاصل عدمه وعدم ما يوجبه فالاصل
عدم التأكيد لان الاصل عدم موجبه حتى الاصل عدم كون المتكلم اتى باللفظ الذي
يؤكد به لان الاصل عدم حصول ما يوجب التأكيد حتى يلزم به وايضا الاصل عدم
حصول ما افاده الثاني وما وجب الاتيان به لانه المتيقن لان كون هذا المعنى
يستفاد بعد هذين الفضلين متيقن وكونه يستفاد بعد الاول ومن دون الثاني
الاصل عدمه حتى يثبت وايضا الاصل وايضا هذا المعنى طالبين مستفادا وحاصلا
والاصل تأخره الى ما بعد اللفظ الثاني لانه بعد الثاني يكون متيقن الثبوت والوجود
وقبله مشكوك فيه ولا ريب ان ما كان معلوم العدم يحكم بان الاصل تأخره ويستصحب ذلك
العدم ما دام مشكوكا فيه حتى يعلم ثبوته فيحكم بوجوده وينقطع الاستصحاب لو علمت
ذلك بان لك ان التأسيس خير من التأكيد بل يجب الحمل على التأسيس حتى يثبت التأكيد ولا
يجوز الحمل على التأكيد الا بعد ثبوته وقد عرفت فيما مر ان افهام اللفظ للمعنى
اذا كان بواسطة الوضع تكون القرينة مؤكدة واذا كان بواسطة القرينة تكون مؤسسة
وقد عرفت انه يجب الحمل على التأسيس حتى يثبت التأكيد فيجب حمل القرينة على كونها مؤسسة حتى
يثبت كونها مؤكدة وليس معنى كونها مؤسسة الا كون اللفظ افهم معناه بواسطتها وهو المطلوب
وفيه نظر وذلك انك قد قررت انه يجب الحمل على التأسيس الا اذا دل الدليل على التأكيد فانه يجب

الحمل عليه ثم ان الدليل مع يدل على ان هذا اللفظ اتى به التاكيد واخر يدل على ثبوت ما يوجب
كون التاكيد والحال فيهما واحد كما هو غير خفي وقد دل الدليل على ان اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه وموضوع له ومفهم له بنفسه وهذا يوجب كون القرينة موكدة لما افهمه اللفظ فح بعد
قيام الدليل على التاكيد يجب القول به والحمل عليه بدون التاسيس وهذا غير خفي على المتامل على
ان هذا الدليل انه دل فانما يدل على بعض المدعى وذلك لانه خاص بالالفاظ ولا يجري فيما
عداها من الالفاظ من القرائن العقلية والعادية والحالية والشهرة الغلبة فان جميع
ذلك لا يتصور فيه ما تقدم من التاسيس والتاكيد لان المتكلم ياتي بها وليست هي
متلوة اللفظ المستعمل حتى يجري فيه ما تقدم من الكلام بل هي موجودة على كل حال وما
يقال من انه متى ثبت استناد الافهام الى القرينة حال كونها لفظية ثبت فيها
عداها من حيث لا يقال بالفصل لانا نقول ان هذا الاستدلال اما ان يكون من
باب وانهم اتفقوا على ان حكم الجميع واحد وان استناد الفهم الى القرينة اللفظية ليس هو الا
من حيث كونها قرينة فيكون الحكم في الجميع واحد واما ان يكون من حيث نفس اتفاقهم
وانهم اتفقوا على ان حكم الموضعين واحد فيسري الحكم الى الاخر من حيث حكمهم و
واتفاقهم على ان حكم احدهما حكم وانه ما يثبت لاحدهما يثبت للاخر فان كان الاول
فغير مطلق على امره تامل فيما مر من حيث ان الذي يثبت دل على الدليل انما
هو خصوص الالفاظ وان القرينة توجب استناد الافهام اليها فيما اذا كانت لفظية
لا غير ولم يدل الدليل على ان هذا حكم القرينة من حيث هي فالوجه الاعتماد
على محل الدليل ولا يتعدى الى غيره وان كان الثاني فلا نسلم ان الاجماع على هذا النحو

في هذا

في هذا الموضع يجب كما هو محرر في موضعه من تحرير ما يثبت بالحقيقة الشرعية ولو سلمنا فلا نسلم
انه يتفق كيف ولم نر احدا تعرض لذلك بمعنى يمكن ان يدعى ذلك هنالك اتفاق وحتى يجعل
دليلا بل الامر بالعكس فانك لو رجعت الى مضان كلامهم في مطاوي الجوابات لرايتهم
يصرحون بالحكم بالحقيقة في جزئيات كثيرة من هذا الباب وليس هو الا ما قلناه ومن هنا
يازم الدائر واتضح انه متى ما افاد اللفظ معنى وافهم على هذا الوجه حكم بان ذلك اللفظ
من نفس اللفظ بواسطة الوضع حتى يدل الدليل على انه بواسطة غير الوضع الصورة
الرابعة ما اذا كان المعنى المستعمل فيه اللفظ متحدا ولذلك اللفظ معنى هو حقيقة
فيه غير هذا المعنى المستعمل فيه اللفظ الا انه الدليل دل على ان اللفظ حقيقة فيما
استعمل فيه ولا اشكال هنا اذ ما يعد دلالة الدليل من بحث الصورة الخامسة
هي الرابعة بعينها الا ان علمنا بان اللفظ مجاز فيما استعمل فيه وهذا تحت صورة
لان متاحد ذلك المعنى ان كان له لفظ هو حقيقة فيه وكان بين المعنيين مناسبة
ولو بعيدة فلا اشكال لو يكون من باب الحقيقة والمجاز لانه ما في الاستعمال
لا يخرجه لان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز من حيث لزوم الاشتراك
ولا يلزم منه خلو المجاز عن الحقيقة والا لكان المعنى عن الوضع مع جريانه في
الاحتمال الثاني وهذا لا يخفى على ذي فكر وان كان ليس له لفظ هو حقيقة فيه
غير هذا اللفظ وكان هنالك مناسبة بين المعنيين كان من قبيل الصورة الثانية

اى يكون معنى خالى من الوضع وقد عرفت انه غير جائز من حيث الحكمة فيكون ح شيئ
فرضى وان كان ذلك المعنى له لفظ هو حقيقة فيه غير هذا اللفظ لكن لا مناسبة هناك
هناك بين المستعمل فيه اللفظ وبين ما اللفظ حقيقة فيه من المعانى يكون ح مجاز
بلا حقيقة لان صحة المجاز مشروطة بوجود المناسبة وبطلانه غير خفى فيكون ايضا
شيئ فرضى كالسابق لا وجود له فى الخارج الصورة السادسة هى الرابعة ايضا
بعينها الا انا شككنا فى ان الاستعمال هل هو على الحقيقة او على المجاز وهذه الصورة
يجرى فيها ما فى الخامسة من الصور لان ذلك المعنى المستعمل فيه اللفظ المشكوك فيه
اما ان يكون له لفظ اخر هو حقيقة فيه وبينه وبين ما اللفظ حقيقة فيه مناسبة
والاشكال هنا فى الحكم بالمجاز بيد دون الحقيقة ولا لزوم الاشتراك والمجاز اولى منه
عند التعارض ولا يجرى فيه ما تقدم فى الاحتمال الاول لان الاستعمال اعم من
الحقيقة والمجاز عند لزوم الاشتراك ولا يلزم منه مجاز بلا حقيقة والخلو المعنى
عن الوضع هنا مع جريان ما تقدم فى الاحتمال الثانى فيه ومن هنا وجب
القول بالحكم بالمجاز بيد واما ان يكون هناك مناسبة بين ما استعمل فيه اللفظ وما
هو حقيقة فيه وليس للفظ موضوع تعارض هنا عندنا امران احدهما يقتضى
بالمجاز بيد وهو جريان او جد الاحتمال الثانى من حيث ان الاصل والظاهر
استناد الاول الى ما هو المقطوع به دون المشكوك فيه اعنى الوضع لان الاصل
عدم من القرينة

١٥٢

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق وعليه نتوكل

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين للصباح المستفيض من صحيحة
معوية بن عمار وابن وهب عن الصادق عليه السلام لكل صلوة وقتان واول وقت افضله وصحيحة عبد الله بن
سنان عنه ع مثله الى غير ذلك من الاخبار وعن ابن البراج عن بعض الاصحاب ان للمغرب خمسة اوقات
عند غروب الشمس لصحيحة الشحام انه سئل الصادق ع عن وقت المغرب فقال ان جبرئيل ع اتى النبي صلى الله عليه
وآله لكل صلوة بوقتين الا المغرب فان وقتها واحد ووقتها وجوبها ولصحيحة الفضلاء مثل ذلك وفي آخرها وقت
فيها غيبوبة الشفق قال الكليني بعد نقل هذه الصحيحة وقت ان لها الوقتين وآخر وقتها سقوط الشفق وليس
هما بخلاف الاول لان الشفق هو الحمرة وليس بين غيبوبة الشمس وغيبوبة الشفق الا شيء يسير وذلك ان علامة غيبوبة
الشمس ذهاب الحمرة القبلية وليس بينه وبين غيبوبتها الا مقدار ما يصلي المصلي المغرب وتوابعها على تؤدة وسكون
انتهى وغيره انه سيجيء ان المغرب يمتد وقتها الى نصف الليل فلا ينافي ذلك ان لكل صلوة وقت فضيلة ممتد
بخلاف المغرب فلا يدل اجماع المذكورة على المذهب المشهور من كون اول الوقتين وقت الفضيلة والآخر وقت الاجزاء
سيجيء انهم يستدلون لذلك كما سيجيء تمام الكلام وحملها الى بعض من شدة التأكيد في وقت فضيلة المغرب
قالوا لها وقت واحد اي لم يجعل في وقت فضيلتها كما غيرها فالزوال عبارة عن ميل الشمس
عن وسط السماء وانحرافها من دائرة النصف النهار وكون اول وقت الظهر اجماعي بل ضروري الدين ويدل
عليه الاخبار ايضا مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام اذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر فاذا
غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الى غير ذلك مما لا يحصى وما ورد في الاخبار من ان وقت الظهر بعد
الزوال بقدم او نحو ذلك ومثل صحيحة اسمعيل بن عبد الخالق عن الصادق عليه السلام عن وقت الظهر فقال بعد
الزوال بقدم او نحوه الى قدمين الجمعة او السفر فان وقتها حين تزول وغيرها فهو على الفضيلة بالنسبة الى من
يتأتى منه ان يصلي النافلة وبالجملة وقت الصلوة الوارد في الاخبار على معان لان الوقت هو التعيين فتعيين
الصلوة اما بمعنى صحة الصلوة فيه فقط وهو النسبة الى الظهر من الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله وهو كما ستعرف
تعيين آخر بالقياس الى فضيلة الصلوة في الجملة وهو من الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله ووقت فضيلة بالنسبة
الى من يصلي النافلة وهو بعد ذهاب القدمين من الزوال وبعد الفراغ من النافلة الى ان يصير ظل كل شيء مثله وبالنسبة
الى من يصلي نوافل الزوال الى ان يصير ظل كل شيء مثله ووقت فضيلة بالنسبة الى الاعذار المبيحة
مثل المسافر والمستحاضة ونحوهما وهو ان تؤخر هذه وتجمع بينها ووقت فضيلة بالنسبة الى اصحاب الاعذار

مثل صلوة الغيم وبالجملة التعيينات مختلفة متعددة كثيرة بالنسبة الى الحالات كلا الى ان يصير الظل قدمين
اما وقت الفضيلة في الجملة والا فالامر كما عرفت ويدل على ما ذكره ما سيجيء من الاخبار وكون امتداده الى ان
يصير الفيء مثل الشاخص هو المشهور كان وان يكون اجماعيا لكن الشيخ في يه قال بامتداده الى اربعة اقدام
الى انه يرجع عند ظ وقت فلا امتداد به اصلا وما نقل عن المفيد امتداده الى قدمين فراره عنايته
لا ارى النافلة قبلها كما ستعرف ويدل على المشهور صحيحة احمد ابن عمر عن ابي الحسن عليه السلام انه قال وقت الظهر اذا
زاغت الشمس الى ان يذهب الفيء ثلاثة اقدام ووقت العصر ثلاثة اقدام ونصف الى ما شئت وصحيحة احمد ابن محمد قال سألته
عن وقت الصلوات الظهر والعصر فكتب ثلاثة للظهر وثلاثة للعصر وانما حملنا ذلك على الوقت الاول للاجماع و
الاخبار على امتداد وقتها الى الغروب كما سيجيء لكن كون المراد من الوقت الاول الوارد في الاخبار وهو
هذا فيه تأمل كما ترى وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام ان من الامور امورا مضيقة وامور موسعة والصلوة
مما فيه السعة بما عجل رسول الله صلى الله عليه وآله وربما اخر الا صلوة الجمعة فانها من المضيق لها وقت
واحد حين تزول الشمس وشاهد رواية الفضيل عنهم ع ورواية ربعي الآتيتين وغيرهما فتجد
والثاني الى آخر هذا الاختلاف فيه الا ما نسب الى الصدوق من القول بامتداده الى الغروب وسيجيء التحقيق
العشر والاول الى كون ابتداء وقت العصر بعد الفراغ من الظهر او التحقيق او النفل راجعا الى قول
الاجماع في المعتبر والمنتهى ويدل عليه الاخبار الآتية ايضا وكون الفراغ اعم من التعقيب عن جهة صحة الصلوة
العصر في الوقت المشترك قبل فعل الظهر باستيفائها كما ستعرف واما امتداده الى ان يصير الفيء مثل الشاخص فهو المشهور
ويدل عليه صحيحة احمد ابن عمر وصحيحة احمد ابن محمد انه بيان وحالة حال الوقت الاول للظهر وعن المفيد ان آخر
الوقت الاول تغير كون الشمس بالاصفرار للغروب وعن السيد في بعض كتبه تغيير بزيادة النفل الى ستة اقدام
الى الشاخص ولعل مستنده رواية سليمان ابن خالد عن الصادق عليه السلام قال العصر قدمان في رأيي فمن فرغ الى ستة
اقدام فذلك المضيع ومستند المفيد رواية ابي بصير عن الصادق ع ان تفتح العصر ان تؤخر حتى يصير الفيء
قيد رمح او شبرين فان مستند ودلالة وعن الفقيه للصباح والمقنعة ابو فتحة الدلالة المشهورة بين الاصحاب
بالاصول والثاني الى هذا الاختلاف فيه ويدل عليه الاخبار الآتية والاول الغروب الى
كون اول المغرب الغروب اجماعي وان وقع الاختلاف فيما يتحقق به الغروب كما ستعرف فيدل عليه صحيحة
بن سنان عن الصادق عليه السلام وقت المغرب اذا غابت الشمس فغابت قرصها وصحيحة زرارة اذا زالت الشمس
دخل الوقتان الظهر والعصر واذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الى غير ذلك من الاخبار واما امتداده
الى ذهاب الشفق فهو ايضا وفاق وان كان يظهر من كلام الكليني كونه آخر وقتها ملحق وتركه لعدم كون الصلوة

له وقتان وربما نسب الى الشيخ ايضا وخلافه ولا يخفى فساده لما يستفاد من الاخبار ان الزوال استواء وقتها الى نصف
الليل وغيره والكلام في الوقت الاول كما مر في الظهر والاول اقوى هذا هو المشهور ويدل على صحته
عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام قال بهما صلاتان اول وقتها من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان
هذه قبل هذه الى غير ذلك من الاخبار مستفيضة بعضها والاول اقوى هذا هو المشهور ويدل عليه زرارة
عن الباقر عليه السلام اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء وصحيحة عبيد بن زرارة عنه وفيها صلاتان
اول وقتهما من غروب الشمس الى انتصاف الليل الا ان هذه قبل هذه الى غير ذلك من الاخبار وقوله تعالى لدلوك الشمس
واما استواء الى ثلث الليل او الى نصف الليل وذلك التصحيح ورواية ابي بصير عن الباقر عليه السلام ان الرسول
قال لولا اخاف ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل ورواية زرارة عن الصادق عليه السلام ان جبرئيل عليه السلام
صلى بالنبي صلى الله عليه وآله مواقيت الصلوة فقال صلى الفجر حين شق الفجر وصلى الاولى اذا زالت الشمس وصلى العصر بعدها وصلى المغرب
اذا سقط القرص وصلى العشاء اذا غاب الشفق ثم اتاه من الغد فقال اسفر بالصبح فاسفر ثم اخر الظهر حتى كان
الوقت الذي صلى فيه العصر وصلى العصر بعدها وصلى المغرب قبل سقوط الشفق وصلى العشاء حين مضى ثلث الليل
ورواية ابن وهب عنه خلاف الكل بكونه الوقت الاول كما مر والثاني الى نصفه ويدل الى نصفه ويدل الى نصفه
الباقر عليه السلام ان فيما بين الزوال الى غسق الليل اربع صلوات سماهن وبينهن ووقتهن وغسق الليل انتصافه وصحيحة
عبيد ابن زرارة السابقة وغيرها وسنذكر بعضها ايضا والصحيح اه هذا ايضا مبني عليه ويدل عليه صحيحة ابن
سنان عن الصادق عليه السلام وقت الفجر حين ينشق الفجر الى ان على الصبح انتهاء ولا يخفى تأخير ذلك عدد وذكر وقت
من شغل او نسي او نام وتدل لحسنة الحلبي ضرير وحسنة علي ابن عطية عنه الصبح عن الصادق وروايته معتبرة
كانه يأتي غير مرة الى غير ذلك من الاخبار واما استواء الى استواء من غير الشيخ فقد الاشهر جعل الغروب
المختار ونسب الى بعض القول بانه آخر وقت الفضيلة مثل ما مر في المتن والتحديد ذكره وقال صدوق الحمرة
طلوع الحمرة المشرقية كما نقل عن ابن ابي عقيل ان آخره المختار طلوع الحمرة المشرقية ويدل عليه صحيحة ابن سنان
الحلبي ورواية زرارة ورواية ابن وهب السابقة وكونه الوقت الاول كما مر في الظهر والمراد من المستطيل في
المشتري الثاني الى الزيادة وسير الصادق لانه يصدق من رآه من الصبح والثاني الى طلوع الشمس
هذه وجمع عليه ويدل عليه رواية الاصبغ بن نباتة قال من ادرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد
ادرك الغداة وغير ذلك من الاخبار وسند الرواية المذكورة معتبر بالاجماع والاخبار وظاهر الصدوق
الى ان هذا الظهر من عبارته المتقدمة اصلا غير انه روى في الفقيه رواية عبيد بن زرارة السابقة وهذا
الظهر له فيما ذكر ايضا بانه بالاخبار الدالة على اختصاص العصر من آخر الوقت بمقدار اداء ما في باب قضاء الصلاة

على رواية الحلبي فيمن نسي الظهر والعصر ثم ذكر من غروب الشمس ان كان في وقت لا يخاف فوت احدهما
الظهر ثم يصلي العصر وان خاف ان يفوته احدهما فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فيكون قد قضاه جميعا وكذلك
روى في الخلاف مع ان رواية عبيد واشباهها لا دلالة لها على الاشتراك المذكور اصلا لو لم نقل بدلالتها على الاختصاص
لان العصر مع الظهر مما صلوتان اول وقتهما من عند الزوال الى الغروب الا ان هذه قبل هذه فيما بين
قوله ان هذه قبل هذه بين ما ذكرنا وبين ان كون الزوال وقتهما بمعنى النواء بعنوان كون احدهما قبل
الاخرى لا مطلقا فدخول وقت غاية ركعات بمجرد زوال الشمس لا يكون الا بعنوان التوزيع بان يكون اول
وقت تكبيرة الاحرام ثم وقت قراءة الحمد ثم وقت قراءة السورة وقراءة الحمد يتم على سبيل التوزيع في الركعات
وكذا السورة ثم وقت الركوع الى آخر الركعة عند الفقهاء ثم وقت الركعة الثانية والنحو المذكور وكذا الثالثة
والرابعة والخامسة وهكذا الى تمام الثانية بل على القول بالاشتراك لا يختلف بمجرد الزوال لا يدخل
وقت التشهد الاخير والتسليم ولا وقت ركعته الاخيرة ولا وقت ركعته الثانية بل
فلا وقت تمام الركعة الاولى بل وقت مخصوص بتكبيرة الاحرام بالنحو المذكور ثم تستفكا ويصل الحال بالنسبة
الى اربع ركعات فيصل الحال بعينه بالنسبة الى ثمانية ركعات لكن قوله م الا ان هذه قبل هذه مع شامل
لجميع الفروض غير مقيد بصورة دون صورة فمقتضاه انه اشرعا بالنحو المذكور فاذا لم يكن بالنحو المذكور
لم يكونا على النحو المشروع فوضع الظهر وقراءته بحيث يقع مقدم على العصر فاذا وقعت العصر قبلها اسهوا او جهلا
لم يقع بوقتها ولم يصدر على الوجه المشروع شرعا مضافا الى ان العبارات توقيفية والنص وصل الينا من
الشارع من قوله وفعله هو بالكيفية المذكورة كما في الركعة الاخيرة عن الثالثة والثالثة عن الثانية
عن الاولى كما في التسليم على التشهد وهو عن السجود وهو عن الركوع وهكذا فلو وقعت على خلاف الترتيب
المذكورة ولو سهوا لم يكن هو بل انفذ امر الشارع الا ان يصل من الشارع البناء عدم ضرره فحضوره فهو الاول
لا غير واما ما تضمن دخول الوقتين بمجرد الزوال مثلا من دون ذكر جارة الى ان هذه قبل هذه فمقيد به
بوجه على المطلق على المقيد مع ان الاخبار متواترة في تقدم الظهر على العصر وهي يكشف بعضها عن بعض
وما ذكرنا ظهر فساد التمسك للصدوق وفساد الاستدلال بالاخبار المذكورة مع ان السيد في مسائل الناصريات
قال يختص اصحابنا بانهم يقولون اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معا الى ان الظهر قبل العصر
قال وتحقيق هذا الموضع انه اذا زالت الشمس دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدي اربع ركعات فاذا مضى هذا
المقدار اشترك الوقتان وعرفنا انه يتم ان يؤدي هذا الوقت الظهر والعصر بطوله والظهر مقدمة
على العصر ثم لما بقي للغروب مقدار اربع فرغ وقت الظهر وخلص العصر انتهى انظر الى انه نسب ما ذكره الاصحاب

وقال ويختص اصحابنا بانهم الحاضر ما قال مع انه رأى الفقيه بالبديهة ومع ذلك قال ما قال ويدل
على ما ذكرنا ايضا رواية معوية ابن فرقد عن بعض اصحابنا قال اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر
يعني مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت العصر حتى يبقى من الشمس مقدار
ما يصلي اربع ركعات فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر وبقي وقت العصر حتى تغيب الشمس ويدل
عليه ايضا ما اشرنا اليه من الاخبار الصحيحة فان مع خوف فوت احدى الصلاتين يبدأ بالعصر لا بالظهر
فيكون فيما نحن فيه مجانبا لما نقلنا من الفقيه وغيره ويدل عليه الاخبار الصحيحة المستفيضة الدالة على ان الظهر اذا زالت
فقد دخل العصر فصلى العصر لا غيرها وقال الشيخان لا نسبة بذلك الى ابن ابي عقيل وسلار ايضا ويدل
على ما ذهبا اليه صحيحة زرارة وصحيحة عبيد ابن زرارة وموثقة عبد الله وعمران ابن علي الحلبي قالا كنا نصلي الظهر
في الصلاة الغداة الآخرة قبل سقوط الشفق وكان مباحا ان نصلي بذلك صورة فدخلنا على الصادق ع
فسألناه عن صلاة غداة الآخرة قبل سقوط الشفق فقال لا باس بذلك ورواية معوية ابن فرقد المذكورة
عن الصادق ع او فيها انه ع قال اذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضي ما يصلي المصلي ثلاث ركعات
فاذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات
فاذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب وبقي وقت العشاء الى انتصاف الليل وهذه الرواية معتبرة بالشهرة
بين الاصحاب انها صحيحة الى ابن فضال وهو ممن اجمعت العصابة على قبول روايته اسحق ابن عمار
انه سئل الصادق ع يجمع بين المغرب والعشاء في السفر قبل ان تغيب الشفق من غير علة قال لا باس الى غير ذلك
من الاخبار وستسمع صحيحة الحلبي عن الصادق ع متى يجب العتمة قال اذا غاب الشفق والشفق الحمرة وصحيحة
بكير بن اعين عن الصادق ع اول وقت العشاء الآخرة وآخر وقتها نصف الليل والجواب انها ضعيفة الدلالة
لاحتمال دعاء بالحمرة المشرقية كما ورد في الاخبار الآخر وعدم دلالة وجوب الغيبة وعدم جواز فعلها قبل الشفق
مع انهما مرتضيان لمذهب العامة وطريقتهم وآخر اخرجها الخ من مر الكلام في ذلك قولا ودليلا اذا
الاخبار الدالة على الاقتصار الى النصف صحاح ومعتبرة صريحة الدلالة موافقة للكتاب والاصل بخلاف الجزئين وربما
كان الاحتياط معهم في المسألتين معا وقيل وآخر آخر المغرب الى قدر ان القائل لم الطلوع والشيخ في ط
وقدر الاثارة الى ان يظلم وفساده وقيل ربع الليل والقائل هو الشيخ في الكتب كابن حمزة وابن
ادريس على ما قيل ويستندهم رواية عمر بن يحيى عن الصادق ع من وقت المغرب فقال اذا كان افق يليك فصل
فصل اذا كنت في صلاتك فصلها ذلك ان نوحها الى ربع الليل وما ورد من استحباب تأخير المغرب في الرواية فقد ان
صار ربع الليل والجواب عنها ما ذكرناه وقيل الى القائل بجمع اصحاب في ط عن جمع علمائنا والموثقة

عبيد الله بن زرارة عن الصادق عليه السلام لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس ولا صلاة الليل حتى
يطلع الفجر واما الصحيحة صحيحة عبد الله سنان عن الصادق قال ان نام رجل ليس له ان يضع المغرب الى العشاء
فان استيقظ قبل الفجر فليصلهما كلتيهما فليصلهما وان خاف ان يفوته احديهما فليبدأ بالعشاء وان استيقظ
بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس والآخرة رواها ابو بصير عن الصادق ع سألته عن
قوله قبل طلوع الشمس ثم قال وان خاف ان يطلع الشمس ويفوته احدى الصلاتين فليصل المغرب ويدع العشاء
حتى يطلع الفجر ويذهب شعاعها ثم ليصلها والرواية الاولى معارضة للاخبار الكثيرة الصحيحة والمعتبرة المتضمنة
عن الفقهاء المشهورة بينهم والحاقه لمذاهب العامة قال الشهيد الثاني ولا سيما حمل الروايات الدالة على امتداد
الوقت الى الثلث على التقية لاطباق الفقهاء الاربعة عليه وان اختلفوا في كون آخر الوقت الاختيار والاضطرار
انتهى مع ان التصحيح بل لان عمل مجوب تقديم العامة على الغائبة وهو ايضا خلاف المشهور عن الفقهاء والمراد
كما سيجيء وخلاف الاخبار الصحاح وغيرها ومع ذلك معارضها اشتراط الفوت او النسيان في ذلك وهو خلاف
ما يقول به القائل وحمل الموثقة عليها بوجب شذوذها ايضا فلا يكون للقائل دليل اصلا ولم يقل بها احد منا
وفي رواية ابي بصير ما يدل على التقية من جهة اخرى ايضا وهي المنع عن القضاء عند طلوع الشمس الا ان يذهب
شعاعها فتعين طرح هذه الاخبار والحمل على ما وافق المشهور وعلم انه ورد روايتان ضعيفتان في كون آخر
وقت الظهر اربعة اقدام وبعدها لا يبقى للظهر وقت وقد مر بالجهر من الشيخ في ب الحمل بهما بالتسامح فيهما في السند
وفي وجه اخر كما وفيما تعارض ضعفهما وموافقتهما لمذهب العامة والتقية كيف يتعارضان الاخبار الكثيرة والصحاح
والمعتبرة والموافقة لمذهب سائر الشيعة والمشهورة بينهم والحاقه بطريق العامة عند الاكثر وهم المرتضى
وابن الجنيد وابن ادريس وعامة المتأخرين بصحيحة معوية ابن عمار او ابن وهب عن الصادق عليه السلام ثم لا صلاة
وقتان ولكل وقت افضل وصحيحة ابن سنان عنه عليه السلام فيه واول الوقتين افضلهما ثم قال ووقت صلاة
الفجر حين ينشق الفجر الى ان يطلع الصبح السماء ولا يبقى ما غير ذلك عدا الكلية وقتان لكل اولى وسمعها ايضا
ووقت المغرب حين تغيب الشمس الى ان يسقط الشفق وليس لاحد ان يجعل آخر الوقتين وقت الا من عذر او علة
وصحيحة الاخرى عنهم عليهم السلام الا انه لم يتعرض فيها لذكر وقت الفجر والمغرب وقوله ع ليس لاحد الخ وان كان ظاهرا
في مذهب المخالفين الا ان صدر الحديث يقتضي تأويله بان يكون المراد سلب الاباحة بالمعنى الاخص وهو المقابل
الطرفين وجواز تأويل كل منهما بالآخر يقتضي تعيين ما ذكرنا للاصل والسبق او ظهور الثاني على نحو الاول
والانعام قوله صلى الله عليه وآله وما بقي الخ فانه ايضا ظاهر في عدم المرتبة ولان العذر اعم من الضرورة والعلم
لاجل الاخص والتصحيح معوية والاخبار المعتبرة الكثيرة مثل صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام اعلم ان اول الوقت

قال
ابدا افضل فعل الخير ما استطعت واحب الاعمال الى الله ما دام العبد عليه وان قل وصيته الاخرى عنهم انه
لاول الوقت افضل او وسطه او آخره فقال اوله فان رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله يحب من الخير
ما يعجل وبرواية معوية بن ميسرة عن الصادق ع قال له اذا زالت الشمس في طول النهار فرجل ان يصلي الظهر
والعصر قال نعم وما احب ان تفعل ذلك كل يوم وبرواية فيسة الاعشى عن الصادق ع ان افضل الوقت الاول
على الاخر كفضل الاخرة على الدنيا وقريبة الاول عنهم ع لفضل وقت الاول على الاخير خير الدين من دنياه
وفي الفقيه عن الصادق ع اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون الا عن ذنب الخبر وقيل
بعضهم فاظهر الوجه في نسبة الفعل بالاضطرار اليه وقريبه زرارة عن الباقر ع اصل الوقت قال الله اوله
حين يدخل وقت الصلاة فصل الفريضة فان لم تفعل فانك ذرقت بها حتى يقبل الليل ويدل عليه ايضا الصحاح
الكثيرة الدالة على امتداد وقت الظهرين الى الغروب والعشائين الى نصف الليل وذكرنا بعضها في بحث امتداد الوقت
للظهرين والعشائين فلاحظ فانها في غاية الظهور في كون الامتداد على سبيل الاختيار لا الاضطرار الى غير
ذلك من الاخبار مضافا الى اصل البراءة عن الزيادة التكلف واصالة الاستصحاب والاطلاقات والعمومات
مع ان الاعذار التي ذكرها في باب اعذار سهلة فيما اظنها وبما يظهر ارتفاع النزاع بل الاعذار التي ذكرها
لها ايضا اعم من الضرورة فانه يشمل الخوف والعدو ودابة السفر والمطر والمرض وشغل ضرر كما بين بيانه وبيانه
وهو ايضا للافضلية ويدل عليها ايضا الاخبار التي ذكر بعضها في ان اول الوقت كان وبالجملة الشهرة
في غاية القوة وان كان الاحتياط في قول الشيخين ثم المتقدمان مع مثل رواية زرارة انه سئل الصادق ع
عن وقت الصلاة الظهر في الشتاء فلم يجبه ثم قال بعد ذلك لعمر بن سعيد اقرأه مني السلام وقل له اذا كان
ذلك شتاء فصل الظهر واذا كان ذلك غدا فصل العصر وصحيحة الحلبي عن الصادق ع انه قال اذا صليت في السفر
شيئا من الصلوات في غير وقتها فلا يضرك وبرواية عمر بن يزيد عن الصادق عليه السلام انه قال انصرف
من صلاة هؤلاء فاحرم بالمساجد فاتيت الصلاة فان ان فوتت اهل بيتي لم استمكن من الاذان والاقامة
وافتتاح الصلاة فقال اذا سرك ذلك وانزع ثيابك وان اردت ان تتوضأ فتوضأ وصل فانك قد ادركت
الجميع الليل الى غير ذلك من الاخبار وهذه الاخبار ايضا تدل على افضلية الوقت الاول لا كونه الاختيار
من كيف يشاء وسئل صحيحة ابن مسلم عن الصادق ع اذا دخل وقت الصلاة فتحت ابواب السماء الاعمال
فما احب ان يصعد عمل اول من عمل ولا يكتب في الصحيفة اول من وبرواية سعيد بن الحسن بن الباقر ع قال
قال اول وقت الزوال الشمس وهو وقت الله الاول وهو افضلهما الى غير ذلك وهي تحت كون اول الوقت
افضل اخبار كثيرة ظاهرة فيما ظهر مضافا الى الآية سارعوا وابتدروا فاستبقوا وان في ان تخيرا فاما فرجا حيث

مانع من هذا الضيق الكبير والفضل الجليل من الوقت او غيره وورد هذا المعنى في الاخبار ايضا
في الحديث اه الظاهر ان صدر الحديث لا دخل له في المقام لان المراد من الوقت هنا هو وقت الاداء
لا الفضيلة وامر المسافر اه من الاخبار في ذلك في بحث الاستحاضة والتحقيق فيه واما تاخير اصحاب الرفع
الانصار فهو المعروف بين الاصحاب والعقيم الذي عليه جميع الجلوس عن الصادق عليه السلام قال ان كان معه قوم يخشى
ان يعيبهم من نائم فليفطر معهم وان كان غير ذلك فليصل وليفطر وفي الموثق كالصحيح عن زرارة وفضيل عن الباقر
في رمضان فصل وتفطر الان يكون مع قوم ينظرون الافطار فلا تخالف عليهم وافطر ثم صل الحديث ومنصرفه
الرواية بين انحصار الاصحاب في صورة الافطار الان الاصحاب المتقدمين ايضا ما اذا خاف على نفسه وتشويشه لا في
في غير صورة ما كان مطلق الانتظار كما يظهر من الاخبار الواردة في حقوق الاخوان ومعاشرة المؤمنين
وفي الغوالي ان النبي صلى الله عليه وآله اذا وضع طعامه احدكم واقيمت الصلاة فابدأ بالعشاء ولا يعجل حتى يفرغ
بل لهذه الرواية ان التقديم المقتضي على الصلاة صرف المنافية المقتضي في انتهاء مضافا الى ما دل على الاصحاب
التام في حضور القلب وطمأنينة في الصلاة وعدم شغل بالخاطر بالافكار وطهر مما ذكر وصرف الخاطر مما يخل بالتقي
وما قيل من انه مامور بجاء الفقير فيما هو نفسه ليس بمامور في غاية الصعوبة لا يناقض حصول تلك الاستدعاء
لا يناقض عند الجهاد من جهة ان الجمعة يجوز تركه بدل ما يخل منه فربما يخرج الجهاد عن طاقته واما تاخير المضيق
من عرفة فانه مستحب وان مضى وقت الليل بالاجماع وفي الصحيح من ابن مسلم من امرها مالا يفعل المغرب حتى تأتي عرفة
وان مضت ثلث الليل وسيجيء تمام التحقيق انشاء الله واما استحبابا تاخير الفاضل فيما في تحقيقه واما تاخير صاحب العذر
لان يصلي بعد زوال عذره على الوجه الاكمل فقد مر الاخبار الدالة عليه وايجاب المسبب وجاهة لعلق صحة كون
نعالة جنون الترمة ضرورة بالاتفاق فيه وجعل ايجابهم في الاعم فيه ما فيه ويحتمل ان يكون من المصنف الاعم
لاجل حصول الطهارة المائية بناء على ان الصعيد يطهر بالتيمم في اول الوقت دون ايجاب التيمم وجاهة الحدة الى
اتم قالوا بوجوب التاخير الى ضيق الوقت ومضى التحقيق في بحثه واما تاخير الدفع الاجتنبين فالاجماع وصحيحة
عن الصادق عليه السلام قال لا صلوة لحاقب ولا حاقن وهو بمنزلة من هو في ثيابه وغير ذلك بشرط الفلق بل الصبح
بجميع الطلع وهذا كله مشروط بعدم الوقت للصلاة اذا وظاهر ما ذكر من الاخبار الوجوب الا ان الاصحاب حملوا
الاستحباب الاجماع وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج انه سئل الكاظم عليه السلام عن الرجل يصيبه الغم في بطنه وظهره ويستطيع ان
صلاته ايصلي على ذلك الحال او لا يصلي فقال ان كان اصل الغم لم يقدر على اتمام الصلاة فليصل وليصبر ولا يجوز
بمنزلة من هو في ثيابه ويجزيه الصلاة معه فكيف يامر بالصلاة معه والغم مع ذكره وعدم تمكن الاتمام فيه اثناء الصلاة
فلا يتمكن الاتمام والحق بعضهم الريح بالاستثناء لتاثيره لا قبل الغلبة والاطمئنان بل كل شيء يكون كذلك فحكمه كذلك

وانما كان التأخير اولى لدلالة الاخبار الدالة على تأكد تأخير الظهر المعروف برواية زرارة في الصلاة
حيث قال ع اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر ونصر بن معوية بن وهب عن الصادق
كان المؤذن يأتي النبي ص لصلاة الظهر فيقول له الرسول ابرد ابرد ولما رواه الصدوق في العلل مسندا الى
ابي هريرة ان رسول الله ص قال اذا اشتد الحر فابردوا بالصلاة فان الحر من فيح جهنم والرواية مضمرة لعلها
مطلقة كما رواه الصدوق في العلل ومثلها ما رواه في الفضائل عن خباب الارت قال شكونا الى رسول الله ص الرضا
فقال ابردوا بالصلاة فان شدة فيح من فيح جهنم ولما يظهر من الاخبار الكثيرة من بيان مراتب عموم ما يزيل
ويمنع طمأنينة القلب فاقتاله وقائل التصدق وغيره وقال معنى ابرد عجل وعن الشيخ انه اذا كان الحر شديدا جاز
تأخيرها فيه رخصة واستشكل ذلك معللا بان ما دل على افضلية اول الوقت صلاح معتبرة فكيف يخرج عن
مقتضاها بمثل هذا الخبر وغيره ان التصحيح في غاية الظهر والحل على التعجيل في غاية البعد بعد ملاحظة ما ذكرنا
فتأمل فان التكليف ان كان لا يمكنه جهاد النفس من شدة الحر لا قال القلب بالطمأنينة فلا وجه للاستشكال
وكذا اذا كان في غاية الصعوبة فتجوز هذه اولى واولوية التأخير الى الفحص الحرة المعتبرة بل وارد بعينه
واستحباب التأخير للقافلة ويحتمل استحباب التأخير في المغرب لتحصيل اليقين بدخول الوقت عند حصول الظلمة
وغير ذلك فيستحب التفريق به الظاهر عدم الخلاف في ذلك وانه كان طريقة صلاة رسول الله ص والائمة
ويظهر ايضا من تضاعيف الاخبار مثل ما ورد في المختصر من انها تقدم عنه ولكن ورد في المسافر ايضا وما ورد في الصحيح
ان الرسول ص اذا كان في السفر او عجلت به حاجة يجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء وما ورد في جامع
صحاح ان رسول الله ص جمع بين الصلاتين من غير عذر ليتسع الوقت وهذا ظاهر في ان عادته كانت التفريق
وفرقة زرارة عن الباقر ع قال اذا كنت مسافرا ولم تزل ان مرض الظهر حتى يدخل وقت العصر فتصلي الظهر والعصر
وكذلك المغرب والعشاء تؤخر المغرب حتى تصليهما في آخر وقتهما وتصلي العشاء بعدها ثم تصلي الغداة وتؤخر الظهر ابن بزيع
عن جعفر بن ابي طالب ان النبي ص كان في الليلة المطيرة يؤخر المغرب ويعجل من العشاء فيصليهما جميعا ويقول ان لا يدري
لا يدري وصحيحة الفضيل قال كان علي بن الحسين عليه السلام يأمر الصبيان ان يجمعوا بين المغرب والعشاء ويقول هو خير لهم
يا مولى وقريبة عبد الله ابن سنان قال شهدت المغرب ليلة ممطرة في مسجد رسول الله ص فجاء ابي فقيل له ان قد
قاموا واقاموا الصلاة فصلى المغرب ثم امهل الناس حتى صلى ركعتين ثم قام المنادي في مكانه فاقام الصلاة
فصلى العشاء فسألت الصادق عليه السلام فقال نعم قد كان رسول الله صلى بهذا وبالجملة الاخبار في غاية الكثرة
وضوح الدلالة بل ظهر مما ذكر ان التفريق المستحب لا يحصل بفعل القافلة بين الصلاتين بل بما يرى منه كالا يخفى فاذا
ذلك بانه يتحقق بالتعقيب والقافلة بينهما على نظر واما ما رواه محمد ابن حكيم عن الكاظم ع من ان الجمع بين الصلاتين

بل بان يرى منه كالا يخفى فاما قال ذلك بانه يتحقق بالتعقيب والقافلة بينهما على نظر واما ما رواه محمد ابن حكيم
عن الكاظم ع من ان الجمع بين الصلاتين اذا لم يكن بينهما تطوع واما اذا كان بينهما تطوع فلا جمع فالمراد منه امر آخر لانه
التفريق المتضمن النوع فلا وجه للاستدلال بالمراد منه ان في صحيحة مطلوبية الجمع مثل جمع المسافر وجمع المرتد
انما هو بعد القافلة بينهما بل روى هذه الرواية عن محمد ابن حكيم بطريق آخر وفيها انه قال سمعته يقول اذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما والظاهر اعتبار الرواية بين وكون التفاوت من جهة النقل بالمعنى
واستثنى ١٥ اي المصنف استثنى صلاة الجمعة وظهر الجمعة من حكم استحباب التفريق بينهما وبين العصر
غير متصل فيه من الظلام فيه في جمعة الجمعة وهو اي التفريق المستحب بالقافلة بعد انتظاره
كما هو الظاهر من اخبار كثيرة سنذكرها فيما يأتي فوق بلام الجامعة اذا انقضاء جمعة الخاص من الاخبار الاخر
من الاخبار الكثيرة المعتبرة وكلام جامعة والاخبار مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع ان خالد مسجد رسول الله ص
كان قدر قامة وكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر اذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ابن فضال عن ابن
سكان وصحيحة ثم بالذراع والذراعين سليمان ابن خالد وابو بصير المرفوعة وحسن صاحب الفلانس وابن
ابي يعفور وبعدة من لا احصيهم انتهى وعدد الاخبار المعتبرة الكثيرة بالذراع والذراعين عن الحلبي
ايضا عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله ان قامته اي الذراع لان قامة الرجل كان ذراعا
وما ورد في اخبار كثيرة من تفسير القامة بالذراع مثل رواية ابي بصير عن الصادق ع انه قال ان قامة رسول
الله ص كانت ذراعا الى غير ذلك من الاخبار وفيه جمع بين اخبار الذراع والذراعين الى كل شيء مثله
وتر صحيحة احمد ابن عمر وصحيحة احمد ابن الحسن على كون الوقت قامة الظهر وقامة العصر وروى في الصحيح
عن حماد عن محمد ابن حكيم عن الكاظم ع انه قال ان اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال
واول وقت العصر قامة وآخر وقتها قامتان قلت في الشتاء والصيف سواء قال نعم وفي الصحيح عن معاوية
بن وهب عن الصادق عليه السلام قال اتى جبرئيل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله حين زالت الشمس فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد في الظل قامة فامره فصلى العصر ثم اتاه حين
زاد في الظل قامة فامره فصلى الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتان فامره فصلى العصر وروى عن معوية
ابن عمار عن الصادق ع مثل ذلك الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين وبعد بقدر الذراع وذراعين وعن معاوية بن وهب
عن الصادق ع مثل الاول الا انه ذكر بدل القامة والقامتين قدمين وبعد بقدر الذراع وصحيحة زرارة في خلوة
عن الصادق ع وانه قال لمحمد ابن مسلم اما انا فيك وقت الى ان قال اذا زالت الشمس فتبعك الاستحكام
لا تزال في وقت الظهر الى ان يصير الظل قامة وهو آخر الوقت فاذا صار الظل قامة دخل وقت العصر فلم تزل في وقت

في وقت العصر جمعا بين الخبرين الدالين على ذلك وقيل بان يقرب ما صدر الخبر من صاحب القول والمقرر
الثاني قول صحيحة زرارة عن الصادق عليه السلام قلت متى اصلي الظهر وقال صل الزوال فاذا زالت فصل الظهر ثم صل العصر
ما دامت الشمس ثم صل العصر ورواية سماعة عن الصادق عليه السلام مثله ورواية ابي بصير عن احدهما قال كتب بعض اصحابنا
الى ابي الحسن صلى الله عليه وآله وروى عن ابائك القدم والقدمين والاربعة والخامسة والسادسة والسابعة والثامنة
والذراع والذراعين لكعبه لا القدم ولا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين بين يديها
وان شئت طولت وان شئت قصرت ثم صل الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر والعصر سبحة وهي ثمان ركعات ان شئت
طولت وان شئت قصرت ويمكن حمل الامر في هذه الاخبار على رفع الحظر لكونه وارد مورد توهم الحظر
الاخبار السابقة اكثر عددا واكثر صحاحا وصريحة بين الاجماع وموافقة للسنة النبوية وهو وجه الاخذ
بالاخذ بما اشتهر بين الاصحاب بها وافق العامة وبما حكم به الاعدل ومخرج الاخذ بمكاتبات احاديثهم ورد
المشتبهات الى المكاتبات مضافا الى المرجحات الاخبارية وهو اجود لاطلاق الاخبار الاخر مثل صحيحة عبد الله بن
حمد قال كتبت اليه جعلت فداك روى اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام انهما قالا اذا زالت الشمس فقد
دخل وقت الصلاتين الا ان بين يديها سبحة ان شئت طولت وان شئت قصرت وروى بعض من لا يعلم
ان وقت الظهر على قدمين من الزوال ووقت العصر بقدم فان صليت قبل ذلك لم يجزك وبعضهم يقول يجزيك
من الفضل في اقتصار القدمين والاربعة اقدام وقد اجبت جعلت فداك ان اعرف موضع الفضل في الوقت
قلت القدمان والاربعة اقدام صراب جميعا وعن محمد ابن الفرج قال كتبت اسأله عن اوقات الصلاة
فاجاب اذا زالت الشمس فصل سبحتك واجب ان يكون فراغك من الفريضة والشمس على قيد بين ثم صل
سبحتك واجب ان يكون فراغك من العصر والشمس على اربعة اقدام فظهر وجه الجمع بينها وما ورد من انه
اقل من القدمين مثلا اجمالي ونحو ذلك مع عدم الصحة لا يعارض ما ذكر من الادلة من وجوه ظهر ذلك
وربما كانت تحرك معلومة خاصة فتم مضافا قد عرفت ان لفظ الوقت يطلق على معان وان
اول وقت الظهر مثلا بالنسبة الى المكلفين وبالقياس الى فعل الناقلة متفاوت فظهر من بعض الاخبار ان
اول وقت الظهر بعد انتهاء وبعض بعد القدمين ونحو ذلك ثم قد مر الكلام غير مستوفى وعود على الصلوات
واعلم ان ما استدل به على افضلية الاتيان بعد نافلة الليل يشمل الفائتين ولا مرد في الفائتة الا يلاق
بها بعد ذهاب الشفق وان فرع من نافلة المغرب وفي الظهرين ايضا مثله كما عرفت فتم والاخلاق
الى هو موقفة ابي بصير عن الباقر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لولا اني اخاف ان اشق على امتي
لامرتهم العتمة الى ثلث الليل وفي رواية الى نصف الليل اعتم وهو من نصف ذرع وفي رواية جابر ان

ابي جعفر كان الظهر والعصر الى الزوال من غير الى ضياء ان اشرك ان يصلي الفائتة قريبا يعني من الليل الثالث
وورد في الاخبار ان السفر يقتضي لمن سمعت ابي في فضيلة الصلاة حتى انه يصلي العشاء قبل ذهاب الشفق
من دون باس اصلا والمصلي بعده كذلك مع انه ظهر انه من جميع الوجوه كان بغير قصد افاتة
بل يؤيده صحيحة ابن سنان عن الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان ينام العشاء فيخرج الرسول
صلى الله عليه وآله فقال ليس لكم ان تؤخروا ولا امرهم انما عليكم ان تسمعوا او تطيعوا ثم ظهر كون الرواية
واعتبار اسنادها فان رواية رفاعة ايضا في غاية الاعتبار كما لا يخفى على المطلع واما ما ذكره من التصحيح
فراجع العامة مخالف للشهرة بين الاصحاب من الاخبار الكثيرة المعتبرة الموافقة للسنة والمخالفة للعامة
مع انه بعد تاويلها يمكن ان يكون المراد اقل وقت استحباب فعلها لانه افضل اوقات فعلها فاذا صلوا
بعض اتم من ان يكون الخطبة طويلة او قصيرة وكذا الصلاة تطول قراءتها او انكارها وتمنى تاوتشهدها الا
ويحتمل ان يكون العذر الذي كان التعارف من الرسول صلى الله عليه وآله وعلى الحسن انهم يصلون فيه
ظهر وقت قصر منه يكون الوقت باقيا الى انقضائه وهذا هو الظاهر من ظاهره واما الاول فظاهر واما الصحاح
فان المراد الصلاة المتعارفة لا مطلق الاطلاق عليها الجماع مع ان في الصحاح بعد العذر الذي اهل الجمعة
وهو هكذا وقت العصر وقت الظهر في جميع الايام ويؤيد هذا الى كثير من الاخبار وكم ان الظهر في جميع
الايام كان وقتها بعد الفراغ من نافلتها ولا يمكن ان يكون المراد وقت الظهر من لا يفعل بعض اقل الزوال
لانه باطل قطعا للزوم وقوع الجمعة قبل الزوال بل ربما كان صلاة الجمعة المتعارفة بعد زمان نافلة
الظهر بحسب المتعارف فيمكن ان يكون المراد بعد القدمين من الزوال لما مر من الاخبار الدالة على ان اول
كان اذا مضى من ظهر جدار مسجده ذراع صلى الظهر واذا مضى ذراعان صلى العصر ولا عرفت ان جدار
مسجد كان قامة واحتمل كون المراد من القامة قامة رجل رسول الله صلى الله عليه وآله بعض الذراع فيصل الى مثل ذراعها
يظهر منها وقت استواء وقت الصلاة الجمعة الى ان يصير ظل كل شيء مثله لان الظاهر اتصال وقت العصر بوقت صلوة
الجمعة يوم الجمعة لتقديم نافلة العصر بل نافلة الظهر فيه وفي بعض ذراع عن الباقر عليه السلام رجعوا الى بيوتكم ثم صلوا
الفيل وذلك سنة الى يوم القيمة ولعل ما ذكر مستند المانع مضافا الى الاخبار الدالة على امتداد الوقت الى صيرورة
كل كل شيء مثله وقد عرفت ان بالاطلاق تشمل يوم الجمعة ايضا لان الظهر المذكور فيها اعم من ظهر الجمعة بل
يوم الجمعة اعم من ان يكون صلوتها صلوة الجمعة ام الصلوة الظهر بل في بعض تلك الاخبار صلى الظهر موضع
صلى الظهر هذا مضافا الى ما مر انه صلاها حين زوال الشمس فوجب على ان نقول كل واحدة منها تشمل
غير صلوة الجمعة لعدم الاجماع بل ما مر من جواز الصلوة فان المواقيت الصلوة جمع مضاف بل فيها قرينة على ارادة

على ارادة العموم لان مضمون فيه الجمعة اتاه جبرئيل ع الرسول صلى الله عليه وآله وان وقت الصلوة الجمعة كان
الى ان يصير ظل ع اذ لا شبهة في انه ليس كذلك فتم جوابا لان الظاهر ان الرسول صلى الله عليه وآله كان يجوز الزوال
في الصلوة الجمعة وجعل الفراغ منها كان يصلي العصر ويعيد كل البعيد الامتداد الى ان يصير كل شيء مثليه
واما ما يحتمل فيمكن ان يقع بخرج القيام بما ذكر من الاخبار وغيرها لكن في اخراجها لا يبقى من الدليل الا يحتمل
يكون المراد من الوقت الواصل هو الوقت الاول الخالي عن الثاني الذي آخره قريب الغروب بقرينة قولهم حين تزول
الشمس وان الوقت وقتان لكن يرد عليه صحيحة زرارة عن الباقر ع الصريح في ان الصلوة تامة في الجمعة
رسول الله صلى الله عليه وآله وربما امر الصلوة الحضر لانها من الامر الحضر انما لها وقت وهو حين تزول
الشمس ووقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر سائر الايام فان تعجيل الرسول ع وتاخيره كان في وقت الفضيلة
وقد يشهد على الضيق رواية ابن ابي يعفور قال سالت الصادق عليه السلام عن الصلوة يوم الجمعة فقال اتى بها
جبرئيل ع مضيقا ذا زالت الشمس لم ابداء فيصلي قبل المكتوبة قال القاسم وكان ابن ابي بكير يصلي ركعتين وهو
شاك في الزوال فاذا استيقن الزوال بدا بالمكتوبة وصحيح ابن سنان عنه انه قال اذا زالت الشمس في الجمعة
فابدا بالمكتوبة وفي رواية سماعة عنه ع ان وقت الظهر يوم الجمعة حين يزول الشمس وظاهر رواية مسمع
الغير لكن الثاني لا يخفى ان هذه المكاتبة ليست قوية بالقوة التي تقابل الجواهر لان الاخبار
وعمل الشايع في العبارة الموضحة بل الظواهر لا يكاد يقبل الحمل المذكور والتصريح فيها بان الصلوة تامة في الجمعة
وانها لها وقتان الى الصلوة الجمعة وعلوم ان التي حتى والوقت الثاني بعنوان الحلال المرجوع خلافا للاصل
عدم ما مع انه لم يقل به احد فالجمعة مثل غيرها فكيف يليق وبالغ في استثنائها والحمل على شدة الفضيلة
بناء قاعدة البدلية واصالة البقاء فتدبر لان تحقق موضوعية في المبدل اولى منها البدل عند مسلم خلافا
الاصل مع ان المقتضي الخاص في الوقت اصلا وراسا ومقتضي البدلية ان حال البدل حال المبدل منه
والخاص مقدم وتخصيص كل من الخاص والعام فيه ما فيه وكذا الكلام في اصالة البقاء لانها ايضا لا تعارض
ما ذكر فضلا ان يغلب عليه فضلا ان يحمل به البراءة اليقينية في العبارة الموضحة مع ان البقاء الى الغروب خلاف
طريقة المسلمين في الامصار والاعصار نعم في كل تدل على ذلك صحيحة ابن سنان عن الصادق ع ان رسول الله
ص كان يصلي الجمعة حين يزول الشمس قدر شراك ويخطب قبل الزوال فيقول جبرئيل يا محمد ع قد زالت
الشمس فانزل وصل بالناس وانما جعل الجمعة ركعتين من اجل الخطبتين فهي صلوة مقصورة يقول الامام وقوله ع صلوة
يقتضي عدم جواز الخطبة قبل الزوال والظهر من قوله كان يصلي ان هذا كان عادته وقوله حين يزول الشمس قدر شراك
معناه زالت الشمس قدر شراك فظاهره ان شروع في الصلوة كان بعد ما مضى عن الفيء قدر شراك ومعلوم ان الخطبة

فيها كان متصلا بالفراغ من الصلوتين والنزول من المنبر كما يدل عليه قوله فانزل فصل فلا جرم يكون المراد بالظل الذي
الذي قبل ان يصير قدر شراك كما قال عليه من الحديث فلا يكون شاذة مخالفة للاية والاخبار الكثيرة المعتبرة المشهورة
بين الاصحاب الموافقة للقاعدة وطريق المسلمين في الامصار والاعصار وطاف لا قاعدة
البدلية مع ان الجمعة من الامر القديم بها البلوى وتقع في عصر جماعة كثيرة غاية الكثرة فلا كان القاعدة
من الرسول ع الخطبة قبل الزوال على سبيل الدوام وكان ذلك عادته كما يدل عليه قولهم كان رسول الله ص
لا يصلي اشتهاء الشمس لا ان يصلي الامر بالعكس وخلاف ذلك لاقتضاء النص اه فيدل النص على
قال الباقر ع ليس في الفطر والاضحى اذان ولا اقامة اذا طلعت الشمس اذا طلعت خرجا وظاهر ان المراد
من الاذان هو العلم لدخول الوقت واضاف للاذان الى الصلوتين لا الى الخروج فظهر ان المطلق الشمس
يوجد بدخول وقتهما وعلم والظاهر ان اقامتهما الذي اوجب لفظ الصلوة ثلث مرات كما ظهر من روايته
جابر عن الصادق ع صحيح ان الخروج الى العصر مستحب لغير اهل مكة ولغير المريضين ونحوهم ولا ينافي
ما ذكر هو جواز الصلوة ح لو لم يخرجوا ولم يذكر في الاخبار الدالة على جواز الصلوة في العصر ونحوها
كما في اخر من الصلوة الى وقت الذكر يصلون في الجامع فيه كلام بذكر فيها ان اهل مكة يصلون
في المسجد الحرام كان لو خرجوا وكذلك المرضى ونحوهم وبالجملة ما ذكره المصنف لم لا يقتضي المنع عن الصلوة
اول اليوم لان الناس اضياط فت وقيل اه قد مضى بحث صلوة العيد في كتاب الصوم
ايضا وقت الصلوة الاتية الى قدر الفيء في ذلك في موضعه فلا نعيد وجب الجاء اول
الاستحباب فمن لم يقل بحجية الاستصحاب مثل المص وصاحب ك ومن وافقهما في كل هذا الحكم منه
الزلة قدم الفيء في ذلك ايضا الى ان يبلغ القدر الظاهر المشهور وقيل باستداده الى ان يصير ظل كل
شيء مثله ويخلط العصر كما صرح به المحقق وعن الشيخ ف وك وما ذكره المص بقوله وقيل الى ان يقف
ويدل على المشهور صحيحة زرارة عن الباقر قال ان حايط مسجد رسول الله ص كان قامة وكان اذا صلى فيه
ذراع صلى الظهر ولذا مضى من فيه ذراعان صلى العصر ثم قال اذا رسم جعل الذراع والذراعين
لم قال لكان النافلة وان بلغ فيك ذراعين بدات بالفريضة وتركت النافلة على الفريضة لا انه وقت فيه
النافلة ولذا يجوز الوقت يقدم الفريضة على النافلة لا انها تترك الا ان يقال فعل قضاء وفيه انه
خلاف ما يظهر منها العموم ع بداءت وكذا غيرها من الاخبار ويؤيد ما ورد من انها بمنزلة الدين
بها قبلت مع ان مستحبها قضاء من جهة كونها في الوقت الذي كان الاول المقدم عليه فلا شامل الاحتمال
نعم اعتقاد كون هذا الوقت الوقت الاول حرام ان لم ينشا من شبهة او نشا من التقصير ثم اعلم ان الاخبار الدالة

بعض من الصحيحة المذكورة في غاية الكثرة بل بلغت حد التواتر وتر بعضها هنا ومراجعها اهمال ارادة ما يحل
رسول الله صلى الله عليه وآله من كان مزارعا لا اخبار الكل فلذا استدل في الحدائق والصحيحة المذكورة على اختيار
المتن والبلغ واعترض عليه بكون الظهر في سند الرواية الى آخر فلا يكون المراد من القائمة الزراع ولا في قوله
الصحيحة فاذا بلغ فيكتاه صريح في اختيار قامة الانسان وفيه ان ما دل على كون القائمة هي الذراع كثيرة ومع ذلك
اشهرها الفقهاء فان منه بعضها موثق الاعلى ابن ابي حمزة عن ابي بصير عنه وقد عرفت ان ابا بصير مشترك
بين ثقات وابن ابي عمير من اجمعت العصابة ومن لا يرويه الا عن الثقة وبعضها موثق عن ابن ابي عمير عن علي ابن
حنظلة عنه ومنها رواه فقه عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن صالح ابن سعيد عن يونس عن بعض رجاله عنه
وهو المستند للشيخ والقائلين بالمساواة بين الفيء المزاد والظل الحادث مع ان في حكم بصحة ما رواه والسند ايضا
على اعتبار مع ان فيها عليه الشيخ عن قوة مع انه يحمل بالتوجيه المذكور الجمع بين ما دل على الذراع والذراعين من
الاخبار المتواترة وما دل على اعتبار المثل والمثلين على الاخبار المذكورة لا يصح الاعتراض عليها ذكره وما الاعتراض
بانها مرجوحة في التعارض فيه ان اعتبار الملابسة في الاضافة كاف حيث كان الظهر ما ذكره ولا شك في انه اعلى
واما استند الشيخ في ذلك وفي الجمع بين الصحاح والجمع الى آخره ان وقت الظهر قد ينتهي الحصر فانه مثل ما ورد
عن الكاظم عليه السلام ان اول وقت الظهر زوال الشمس وآخر وقتها قامة من الزوال واول وقت العصر قامة وآخرها
قامتان وما دل على انتهاء وقت فريضة الظهر الى ان يصير ظل كل شيء مثله ولهذا قال الشيخ انه يجمع وقتها الذراع كالمغرب
ولم يجوز الذراع وآخرها عند اصلا وبين ما دل على انه الذراع والذراعان بتعيين الذراع بالقامة والذراعين بالقامتين
على نحو الخبر المتقدم وعرفت انه صريح في انتهاء وقت النافلة الى انتهاء الذراع لقوله صلى الله عليه وآله لكل ان يصلي الى
ان يبلغ ظله ذراعا فاذا كان هذا الذراع من الفيء فاستحب رسول الله صلى الله عليه وآله فانه
المسجد قدر ذراع لا عرفت ودل هذه الاخبار على امتداد وقت النافلة الى ان يصير ظل كل شيء مثله لكن الشيخ
لا يوجب بالفريضة لا هذا الفيء كما عرفت من جهة صحة الخبر المذكور لم يرض ذلك لمكان الظاهر فاذا دل على امتداد
امتداد وقت النافلة الى المثل باعتبار ما يقتضيه بل قوية بجماعة المرتبة في وجه ليس بمطلوب على الاصل النوافل
من اول الوقت الى قريب من آخره ولا يعارض اخبار الذراع والذراعين ما ورد من تحديد وقت النافلة بانتهائها
لان المراد منها منتهى جواز التقديم والمراد منه اولوية كون الفراغ من النافلة مع اصل المتعارف قبل الذراع
الى هذا اشهر المشهور وادعى عليه الخبر والمنتهى الاجماع واحتج عليه بالروايات الدالة على امتداد وقت الفريضة
فلا تطوع كما سيجيء وفيه ما عرفت ومال الشهيد الى امتداد وقت المغرب الى الغروب وبه المشهور الاصحاب
في المضيق من الغروب الى الشفق اما على المغرب فيها وبه النافلة الى ما بعد الغداة ولكن في بعض الاخبار انهم صلوا بعد المغرب

نافلتها ثم صلوه الغداة وهذا الشيخ والشهيد ولعله وجه ان اريد اه ان اريد جواز فعلها في الجملة فلا وجه لان
اراد الجواز بحيث لم يعرض الف لا ظهر من اخبار الذراع والذراعين من ان له ان ينتقل الى الذراع مثلا فعدم ذلك لعين
لعل امر وبالاستحباب بالفريضة وترك النافلة وعلى هذا الامر على الاستحباب لكن مفهوم له ان ينتقل لا فعل المضارع
الجمع بين الاخبار بل صرح بعض الاصحاب بل صرح مثل رواية القاسم ابن الوليد من الصادق عليه السلام عن صلوة الفجر
صلوة الفرائض كم هو قال ست عشرة او سبعة اذا شئت ان تصليها صليتها الا انك اذا صليتها في مواقيتها
لكنه خلاف ما اتفق به الجمع الا الشيخ فيه فانه جعل التقديم لمن علم انه ان لم يقدمها اشتغل عنها ولم يمكن قضائها
ولا ينفع الاستدلال بكلام الشيخ فضلا عن القائل بالاستواء الفريضة لانه قابل بان النافلة وقتا معينا وان وقتها
المعين كذا لكن بخلاف مدلول الروايات المذكورة فانه يقتضي عدم وقت النافلة اصلا الا انها تفعل في اوقاتها
المعهودة افضل ويمكن حمل كلام الفقهاء على ذلك الا انه بعيد ومع ذلك لا فرق بين كلام الشيخ والقائل وغيره في
ذلك والاحوط عدم التقديم عما ذكره الفقهاء بل يشكل فيه لانه تخصيص لكلمة من الصحاح والصحيحة المفتتحة بالجواز
عليها فلا يجاوز المثل افضلا ان يغلب عليها ويمكن ان يكون النافلة صحيحة وان اثم في فعلها مضيق الفريضة
لان النهي متعلق بما هو خارج عن ماهية العبادة فان تاخير الفريضة عنها ليس بفضيلة ولا جزء لها ولا شرطها واول
وقت الصلوة الليل الى آخره وادناها افضل من ان يصلي من اول الليل الى آخره اتفقهم واما ادناه
منها ما رواه في الفقيه عن الباقر عليه السلام انه قال وقت الصلوة الليل ما بين نصف الليل الى آخره اتفقهم واما آخره
وفيها طلوع الفجر الثاني فهو المعروف عن الفقهاء ويدل عليه اخبار كثيرة منها صحيحة محمد ابن مسلم عن الباقر عليه السلام
يقول من آخر الليل وهو يخشى ان يجيء الصبح اتوا بالوتر ويصلي صلوة الليل معها حتى يكون الوتر آخر ذلك
قال بل ابدا بالوتر وقال انا كنت فاعلا لكن نقل عن المرتضى رحمه الله وقتها طلوع الفجر الاول محتجا بان ذلك
وقت لصلوة الفجر وهو آخر صلوة الليل والجواب بضعف الاخبار كثيرة في كون وقتها قبل الفجر وعنده وبعده كما عرفت
بعضها ويجوز تقديمها اه المشهور جواز تقديمها الى آخر او الوتر من غلبة النوم ولعل مرادهم ما ذكر النوم
وذكر التقديم والتاخير من باب المثال ويدل عليه اخبار كثيرة مثل صحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام اذا خشيت ان
لا تقوم آخر الليل اذا كان بك علة او اصابك برد فصل صلوتك وادتها من اول الليل ومثل صحيحة الحلبي وزرارة
في آخر هل التقرب الى غير ذلك فاورد في بعض الاخبار من الجواز لعلم حمل على التقية مثل صحيحة ليث عن الصادق عليه السلام
الصلوة في الصيف في الليالي القصار اصلي في اول الليل قال نعم والصحيحة سماعة عنه قال لا باس بصلوة الليل
من اول الليل الى آخره الا ان افضل ذلك اذا انتصف الليل ونقل من براءة عدم جواز التقديم سلم دائرة بان يقول
لم يصلي صلوة لم يدخل وقتها بعد نصف الليل وعن ابن ادريس انه اخبار ذلك الجواب عما ذكره ط لغاية كثرة

الأخبار الصحاح المعتبرة الدالة على الترخيص المتقدم لكن قضائها أفضل خروجا عن شبهة الاختلاف والله أعلم الصحاح
صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق ع انه قال له ان رجلا من مواليك من صلى ثم سكر الى ما يلحق من النوم فقال
الى أربع القيام لصلاة الليل فيغلبني النوم حتى أصبح فربما قضيت الصلوة الشهر المتتابع والشهرين أجمع فقال
فرقة مني له والله ولم يرخص له في الصلوة في أول الليل وقال القضاء بالنهار أفضل قلت فان من نسائنا الجارية
الجارية تجب الجزء أهله وتحرص على الصلوة فيغلبها النوم حتى ربما قضت وربما ضعفت عن قضائه وهو تقوى عليه
أول الليل فرخص لهن في الصلوة أول الليل اذا ضعفن وصعب القضاء الى غير ذلك من الأخبار الدالة على
القضاء الى غير ذلك من الأخبار الدالة على ان القضاء أفضل كما في الصحاح هو صحيحة عمر بن يزيد عن الصادق
عن صلوة الليل والوتر بعد طلوع الفجر فقال صلها بعد الفجر متى تكن في وقت تصلي الغداة في آخر وقتها ولا تعمل
ذلك كل ليلة الحديث وصحيحة الأخرى عنه ع قال اقرأ وقد طلع الفجر الى ان قال فقال ابدأ بصلوة الليل والوتر ولا
تفعل ذلك عادة وصحيحة الأخرى عنه ع انه قال اقرأ وقد طلع الفجر الى ان قال فقال ابدأ بالصلوة الليل والوتر
ولا تفعل ذلك عادة وصحيحة سليمان بن خالد قال قال الصادق ع ربما فاتت وقد طلع الفجر فاصلي صلوة الليل
والوتر بالركعتين قبل الفجر ثم اصلي الفجر قلت افعل أنا اذا قال نعم ولا تكون ذلك عادة وقريب منها رواية اسحق بن
عمار عنه ع لكن في صحيحة الرشا عن عبد الله بن سنان عنه ع قال اذا فاتت وقد طلع الفجر فابدأ بالوتر ثم الركعتين
ثم صل الركعات اذا أصبحت لكن الكل مما لا يقوى لأصحابنا الأول بالأحوط واعتبار ما اختاره كما يستفاد
من قول المص قدره المشهور اه وكما الى مذهب الأصحاب لا اعلم فيه خلافا ومستنده رواية الأصل قال قال
اذا أنا صليت أربع ركعات من صلوة الليل قبل طلوع الفجر فأنا في الصلوة لطلع انما يطلع انتهى ورواه الصدوق
رضي الله عنه مرسلا وسندها مجبور بعمل الأصحاب ولا يعارضها رواية يعقوب بن يقطين قال قلت له اقرأ قبل الفجر
فاصلي أربع ركعات ثم الوتر ان ينفجر الفجر أبدا بالوتر وأتم الركعات فان لا بل اوتر وأتم الركعات
بعضها في صدر النهار بضعف المستند مع عدم انجبار بعمل الأصحاب بل ما فيكون شاذة بحيث تكاد العمل
بتمامها لا لحظة قوله ع حتى تقضيها اه الحكم كونه من هب الحاجة كما في الصحيح هو صحيح ابن مسلم
السابق في شرح قول المص في أول وقت الصلوة الليل ومثله رواية علي بن عبد العزيز انه قال للصادق ع
اقوم وأنا اتخوف الفجر فاوتر قلت فانظر فاذا علمت فافعل فان صلوة الليل وفي صحيحة ابن أبي عمير عن ابن
عبد الحميد عن بعض أصحابنا عن الصادق ع واحفظه اسحق بن غالب قال قال اذا قام الرجل من الليل فظن
ان الصبح قد أضاء فاوتر ثم نظر فرأى عليه ليلا قال يضيف الى الوتر ركعة ثم يستقبل صلوة الليل بصلوة
بعده اقول مقتضى الأخبار انه ان اتفق انه صلى صلوة الليل أربع ركعات وطلع فجر ثم ما بقي ولا يصلي ركعتي

الفجر ثم يصلي الفريضة ثم يصلي ما بقي من صلوة الليل وان خاف طلوع الفجر ولم يصل شيئا أو لم يصل الا ركعتين ثم
يصلي ما بقي الفجر ثم فريضة ثم ما بقي وان اتفق انه بعد ما صلى ليوتر ظهر عليه بقاء الليل يستقبل بصلوة الليل ويكون
جوازا ان يضيف الى الوتر ركعة اخرى ويجعل الأربع صورة من صلوة الليل بصحيحة ابن أبي عمير لكن يشكل من
جهة عدم الطلاع على فتوى بذلك مع احتمال كون الظهر بقاء الليل عليه قبل الفراغ من الوتر فيضيف اليه ركعة
اخرى والظاهر ان ذلك صحيح ثم وكيف كان ما ذكرناه هنا موافق للحاشية السابقة انما هو في صورة عدم التمكن
في الفرائض وغيرها بان يكون الصلوة المنوطة المتعارفة لا فيها زيادة طول صوما الفريضة من زيادة الناس
ولا زيادة قصر وتحقيق الحال ان الأخبار ثم في رواية عبد الله بن وليد لمنه عن اسمعيل بن جابر وعن الله
ابن سنان عن الصادق ع انه قال لما قرأ آخر الليل واخاف الصبح قال اقرأ الحمد وعجل ولا بأس بالعمل بها في
الفريضات والأصل الاتيان الأول العمل بما ذكرناه والمشهور العمل مستندهم الرواية التي رواها الكليني
والشيخ مسندها القوي عن المرتد عن أبي الحسن العسكري ع قال اذا انتصف الليل الى ان قال فاذا بقي ثلث الليل
ثم يطلع قبل الفجر ثم يطلع الفجر الصادق من قبل المشرق قال ومن اراد ان يصلي صلوة الليل في نصف الليل يطول
فذلك له وصحيحة اسمعيل بن سعد عن الرضا عليه السلام من أفضل ساعات الليل قال الثلث الباقي ومن الوتر العمل
فيه الصبح قال نعم فان كان أبي ربما اوتر بعد الفجر وصحيحة مرازم عن الصادق ع قال قلت له متى اصلي صلوة
الليل فقال صلها آخر الليل الحديث او في كتاب العلل بطريق كالصحيح عن الباقر ع ان قوله تعالى تتجافى جنوبهم
الآية نزلت في أمير المؤمنين ع وأتباعه من شيعتنا ينامون في أول الليل وانصبت ثلثي الليل او ما شاء الله
فرغوا الى ربهم الحديث هذا كله مع قوله تعالى وبالأسحار هم يستغفرون والسحر ما قبل الفجر على ما نص عليه أهل
اللغة ولا يعارضها ما روي عن الصادق ع ان رسول الله ص كان اذا صلى العشاء الآخرة امر بوضوئه وسواكه فوضع
عند رأسه ثم رقد ما شاء الله ثم يقوم فيتسوك ويتوضأ ويصلي أربع ركعات ثم يرقد ثم يقوم فيتسوك
ويتوضأ ويصلي أربع ركعات ثم يرقد حتى اذا كان في وجه الصبح قام فاوتر ثم صلى الركعتين ثم قال انه
كان نفل كان رسول الله صلى الله عليه وآله اسوة حسنة قلت متى يقوم قال بعد ثلث الليل وفي حديث آخر بعد
نصف الليل وفي صحيحة مثل ذلك مع زيادة انه اذا ركع اربع ركعات الأخيرة ايضا قال انه كان يصليها كما يركع
قبل ذلك لان الصحابة ذهبوا الى ان المتضمنة ان الرسول ع كان بعد العشاء ينام الى ان يصلي الوتر وغيرها كما
يظهر من الأخبار الأخر ايضا وكذا متضمنها انه ع كان يركع حتى يقال يرفع راسه وكذا يسجد وان ذلك يسجد
كان على وتر قراءته ع فظهر من زيادة طول هذا انه ايضا مرتبا يشعر جميع ما ذكر يكون ذلك من خصائصه وان كان
في الأول مما لعل كان لكون رسول الله اسوة حسنة اذ الظاهر ان المخاطبين لم يكن لهم اسوة بهم الى صدر الفقه

بقول الأسوة في بعض الصلوة الليل الم يسمع عن الصحابة الأسوة الى الفرض المذكور بل ولا التفريق الحاصل
انه لو كانوا كذلك لم يتفق على احد من صحابه ان يصلوا بعد الفجر ولما لم يقل انهم واصحابه كانوا جميعا يفعلون
كذلك بل لم يقل انا ايضا نفعل كذلك علم بحسب ذلك الا الى الرسول ص فقط بل ربما يظهر من الاخبار ان الائمة ما كانوا
يفرقون دايما بل ولا يظهر انهم كانوا يفرقون بل ربما يظهر من الاخبار ان الائمة ما كانوا يفرقون دايما بل ويظهر
انهم كانوا يفرقون بل ربما يظهر خلافه فتم في الاخبار وكذا في الاخبار الواردة في كيفية صلوة الليل وبيان
المكلفين لها انهم يامروا بالتفريق ابدا بل وربما لان الظاهر امرهم بفعلها غير متفرقة وسيجيء في صفة
نافلة الفجر ما يوكد ما ذكرنا مثل الامر بالاخفاء بها صلوة الليل وغير ذلك مما يظهر من الاصحاب وان لم اذكرها
في هذا الكتاب مع ذلك لا يبعد ان يكون المكلف اذا اختار متابعة الرسول ص وفعل كذا يكون مثابا لذلك وان
كان اخر الليل له افضل من جزء والله يعلم وما ذكر ظهر ضعف ما استضعف في كتبه دليل الاصحاب بان رواية
مرازم في طريقها هرون وهو مشترك وصحيحة سماعة قيل ذكرها بلفظ الثلث الثاني ولم يذكر رواية المرفوع
انها لو كانت ضعيفة لو كانت مجبرة بفتوى الاصحاب وظاهر الاية والروايات الاخر وكذا الى الخبر رواية مرازم
مع ان الظاهر ان هرون هذا هو ابن مسلم وفي الصحيحة هو الثلث الباقي كما ذكرنا وذكر الشيخ للصحيحة وقال بعد
الفتاوى مع انه اتفق بما ذكر قبله اذا سالم عن سلامات الوتر فقال انها الى الفجر الاول ووقتها
اختلف الاصحاب اول وقتها بعض الشيخ وقتها عقيب الفراغ من صلوة الليل وهو اختيار ابن ادريس وعلم المرتضى
وعن المرتضى الى طلوع الفجر الاول واما الاخبار فكثيرة من الصحاح اعني بها صلوة الليل واذا انتهى بالك
لانه يتبين بطلوع صلوة الليل في كثير من الاخبار انها من تمام الصلوة الليل وفي طريق الصحيح عن زرارة عن الباقر
انما عليكم اذا انتصف الليل ان تقوم فتصلي صلوتك جلة واحدة ثلث عشرة ركعة ثم ان شاء طرح فيها ركعتين
نام وان شاء وهب حيث شاء الى غير ذلك من الاخبار وفي الصحيحة اسمعيل السابقة انها الى الفجر الاول ابن
على عدم انحصار الوقت فيه وفي كثير من الصحاح صلوها قبل الفجر وبعده وبعده والظاهر فيها المعية كما تعرف
او ان الامر فيها في مقام توهم الحظر نعم في صحيحة حماد عن محمد بن حمزة بن بيع عن ابن مسلم عن الباقر
انه سالم عن اول وقت ركعتي الفجر فقال السحر البلق وظاهرها لا تعارض الاخبار السابقة فضلا عن
ان يغلب عليها ويكون عليها على مضمون صحيحة اسمعيل السابقة وكذا جعل دليلها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن الصادق ع انه قال صلوها بعد ما يطلع الفجر وتامل غير لعدم صلوحيته ان مرجع الضمير هو النافلة وكذا
التقريب الظهور المتبادر من طلوع الفجر هو الثاني كما هو مسلم عندنا ايضا فعلى هذا يكون الامر واردا في مقام توهم
الحظر لا لحظر فيها بعد طلوع الفجر الصادق ولما يظهر من الاخبار من ورود المنع ووجود الجواز فيها

لزوم المنع وتعرف بعضها واما كون آخر وقتها طلوع الحمرة فلصحيحة عبد الرحمن المذكورة وقوية يعقوب ابن سالم
عن الصادق انه قال صلوها بعد الفجر الحديث فتم وصحيحة عن ابن يقطين عن الكاظم ع من الرجل لا يصلي نافلة
حتى يغير ويطلع الحمرة ولم يركع ركعتي الفجر ايركعهما او يوخرهما قال يوخرهما او لم ينكر عليه في اعتقاده الى آخره
عليه وبها يظهر تعارض الاطلاق ركعتي الفجر في النافلة في ذلك الزمان وكذا يظهر من الاخبار السابقة والصحيحة
مثل صحيحة زرارة وصحيحة البزنطي وغيرهما في الصحاح الكثيرة ان ركعتي الفجر تصلى قبل الفجر وبعده بعد وضوح
الوقت الى الزوال المفهوم منها الاعم من ان الفريضة قبل الفجر وفي رواية اسحق ابن عمار عن الصادق ع عن الركعتين
اللتين قبل الفجر قال قبل الفجر وبعده وبعده قلت وبعد الفجر قال نعم اقضهما قال اذا فاتتا الحوزة قال نعم
وفي حسنة لا يكره القضاء عنده متى اصلي ركعتي الفجر قال حين يعترض الفجر وهو الذي تسميه العرب الصبح
الى غير ذلك من الاخبار وبعضها الاستحباب النهوة بين الاصحاب ايضا لكن يعارض جميع ما ذكرنا مستند ذكره
المال وقيل آمره اه نسب هذا القول الى ابن الجنيد والشيخ في كتاب الاخبار الحديث وعليها صحيحة
الزرارة عن الباقر ع عن ركعتي الفجر قبل الفجر او بعده فقال قبل الفجر ايضا من صلوة الليل تريد ان تتعاهد
لو كان عليك من شهر رمضان الكنت تطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدا بالفريضة وصحيحة الزرارة
عن الباقر ع انه قال له الركعتان اللتان قبل الغداة ايهما اوجب عليك فقال قبل طلوع الفجر فاذا طلع الفجر فقد
دخل وقت الغداة الى غير ذلك من الاخبار ربما يتراءى من الامر باحتمال الصلوة الليل في الصحاح وما ترى
انها من صلوة الليل وفي الصحيحة البزنطي اعني بها صلوة الليل وصلها قبل الفجر وصحيحة سليمان ابن خالد
عن الصادق ع عن الركعتين اللتين قبل الفجر قال ركعهما حتى تفعل الغداة انها قبل الغدوة لكن
يعارض الكل في كيفية الترتيب اما بحمل لفظ الفجر في الروايات السابقة على الاول او حمل الامر في هذه
على الاستحباب ولعل الثاني ارجح انتهى وخفاء الرجحان ان مع الاحتمال لا يثبت التكليف لاصالة
البراءة ولا يخفى ان الحلبي في غاية المعين مع انه في رواية حسين بن ابي العلا انه قال الصادق ع
متى اصلي ركعتي الفجر قال بعد طلوع الفجر قلت له ان ابا جعفر عليه السلام امرني ان اصليهما قبل طلوع الفجر
فقال يا ابا محمد ان الشيعة اتوا الناس مسترشدين فافتاهم بغير الحق واتوني شكاكا فافتيهم بالتقية ح ان
في صحيحة زرارة ايضا اشعار بذلك كما لا يخفى وربما يظهر من ملاحظة ما ذكرنا وهو ايضا بالنسبة
الى الاخبار السابقة المتضمنة لصحة الاتيان بالنوافل في اي وقت كان وجعل تلك الاخبار مستندا
يقول باستحباب النافلة باستواء اداء الفريضة وبر القول هنا وكيف كان الاحتياط واضح ويطلب السبب
لا في الصحراء هو صحيحة حماد بن عثمان عن الصادق انه قال ربما طلبتها وعليك الليل فان قمت صلي

الفجر اعدتها وهو فقه زرارة عن الباقر عليه السلام انه قال اني لاصلي صلوة الليل فافرغ من صلوتي فاصلي
فانام ما شاء الله قبل ان يطلع الفجر فان استيقظت قبل الفجر اعدتها يعرف الزوال اه لا ما في انه
يعرف الزوال بزيادة الظل اي شروعه في الزيادة فاول ما يظهر منه زيادة ما فقد ظهر تحقق الزوال الا
ان امتداد الزوال ولا يمكن الاطلاع عليه الا ان يجعل التاخير لا يقبل التحليل والتاخير لكل ينقص الشمس لم تزل واذا شرع في الزيادة فقد زال وورد هذا في اخبار ايضا مثل رواية ابن حمزة قال ذكر عنده الصلوة
زوال الشمس فقال صلى الله عليه وآله اخذ من عود الحول ثلثة اشبار وان زاد فصل بين قيامه فاذا زاد الظل
شيئا فلم تزل فاذا زاد بعد التفاوت فقد زالت الشمس الى غير ذلك من الاخبار ويميل الشمس لا ما
في انه لو استقبل المكلف نقطة الجنوب وجعلها بين عينيه فاذا رأى الشمس بالتلك الجانب الايمن فلا شك في انه
زالت الا ان يظهر منه عود من الزوال ولا يظهر منه ابتداؤه ومعرفة اوائل الميل الى الجانب في غاية الصعوبة
ومعرفة نقطة الجنوب بالكل فان نقطة الشمال مع كونها ابين من نقطة الجنوب تشخيصها في غاية الصعوبة فكيف
بالظن والتخمين ولو بوجه العلم فلا شك في حصوله الا انه معه مضبوطة من بعد عن الزوال ويميل الظل
هذا اقوى القرائن ويعرف بالدائرة الهندسية وهي ان يستخرج خط النصف النهار اذا وقع ظل ابتداء
النصب في وسط الدائرة عليه الا في وقت الاستواء ووقوف الشمس اذا مال عن الجانب الذي يلي المشرق كان اول
الزوال وطريقها ان يستوي وضعها من الارض خاليا من ارتفاع وانخفاض مستويا بحيث لا يميل الى جهة ما من جهاتها
يكون وتنصب على مركزها مقياس مخروط محدد الرأس يكون طوله قدر ربع قطر الدائرة تقريبا ويكون نصبه عليه
مستقيما بحيث يصل عن جوانبه خيوطا تتوازى ويعلم ذلك بان يقوم بالخيوط ما شاء الخياس ويميل الدائرة بقدر
واحد من الثلث فقط ويصير راس الظل منه وصوله الى محيطها وهو يرين الدخول فيها فيعلم عليه علامة ثم يرصد
الزوال عند خروج راس الظل المذكور من الدائرة فاذا وصل اليها واراد الخروج عنه علم عليه ايضا علامة وقد يصل بين
العلامتين بخط مستقيم ثم ينصف القوسان ويكون تنصيف القوس الشمالي فيخرج من تنصيفه خطا مستقيما يصل بالمركز
فذلك هو خط نصف النهار فاذا القي المقياس الناصب على هذا الخط هو خط نصف النهار كانت الشمس في وسط
السماء لم تزل وكان وقت فرغها وكونها في المنظر الاول غير واقعة قطعا لكن من جهة عدم حركة الظل
مستقيما فاذا ابتدأ راس الظل ان يخرج عن هذا الخط فقد زالت الشمس بالتدريج وذكر ان الاولى والاضبط
احداث الدائرة المذكورة ورصد وصول راس الظل الى الدائرة وخروجه عنها وتعليم موضع الدخول والخروج
فاول انتقال الشمس من الجوت الى الظل ومن السنبلة الى الميزان الى وقت استواء اليوم مع الليل بحسب الفضاء
والله يعلم ويعرف الغروب اختلف الاصحاب فيما ذكر فعن الشيخ في طهارة والصدوق في كتاب العلل

وابن الجنيد والمرتضى في بعض مسائله ان الغروب يعرف باستتار القرص وجعلوه من البصر مع انتفاء الموانع
فيما وجعله الاكثر وهم الشيخ في غيره ظاهر ان يعلم بذهاب الحمرة المشرقية وعن ابن ابي عقيل ان اول وقت المغرب
سقوط القرص وعلامته ان يسود افق السماء من المشرق وكذا قال الليل وعن والد الصدوق ما ذكره المصنف
حجة القول الاول صحيحة عبد الله بن سنان انه سمع الصادق ع يقول وقت المغرب اذا غربت الشمس فالقرص وصحيحة
زرارة عن الباقر عليه السلام اذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء وصحيحة الاخرى عنه وقت المغرب اذا غاب القرص
فان رابته بعد ذلك وقد صليت اعدت الصلوة وعنه عليه السلام وتكف عن الطعام ان كنت اصبت شيئا وتوقف
الشام عن الصادق عليه السلام ان جبرئيل ع نزل بها على النبي ص حين سقط القرص الى غير ذلك من الاخبار لكن
يقول ان الغيبة عن العين تفاوت بتفاوت المواضع بعض المواضع لا يتحقق الغروب بمجرد الغيبة عن العين
فانا ان كان في ساحة من الارض يغيب القرص عن ابصارنا مع كون شعاع الشمس على الجدران والتلول ولو صعدنا
السطح ترى قرص الشمس جزما ولا شك في عدم تحقق الغروب بذلك فلا يتوهم فانا لكن وقت المغرب فعلا ذلك
وغاب القرص عن نظرنا بالمعنى الذي ذكرت ولم يكن لنا سطح ولا جدار اعلى ولا جبل ولا شاهق واشجار طوال ايضا
لكن نعلم قطعا لو كان اعلى مما ذكر لوجدنا الشعاع عليه بيننا لا ستره فيه ولو كان سطح او تل او صعدنا
له لرأينا القرص بعينه جزما على حسب ما في بلدنا في البلد والمعين فهل يحكم الان بدخول المغرب من جهة استتار
عن اعيننا مع انه لو صعدنا لرأينا القرص بعينه او لو كان جدار وتله لكان عليه شعاع الشمس ولنا نحكم على الغروب
ايضا بدخول المغرب ايضا لو كان الجدران والتلول واشباهها اسفل وبنا الارتفاع فربما كان بيننا او سطحها لا يكون
عليه شعاع الشمس وكذا نحكم على الغروب ايضا لو كان الجدران والتلول واشباهها اسفل
في الارتفاع وربما كان بيننا او سطحها لا يكون عليه شعاع الشمس او لا نرى قرص الشمس حين ما صعدنا لكن الجدران
الاعلى من جدراننا تسد الشعاع والسطح الاعلى من سطح بيتنا ترى قرص الشمس لا يتصور غروبا بل نحن في العصر الوسطى
قائمين على الارض ونابعين لارى القرص وتغيب الشمس لا يتصور بل حين ما صعدنا عليه وقس هكذا ما هو من
من الدور صراعا من بيتنا الى غير ذلك مما ذكر فظهر ان مجرد غيبة الشمس عن اعيننا لكن لو قمنا او قعدنا فرأينا
القرص جزما فليس الغيبة المذكورة غروبا بالبديهة وبالجملة ارض العراق مستوية خالية عن الجبال من كان مضطجعا
ربما لا يرى القرص واذا قعد يراه وربما كان القاعد لا يراه واذا قام يراه والكاتب ربما كان القائم لا يرى واذا كان
راكبا يرى والراكب ايضا ربما لا يرى لكن لو كان سطح يصعده يرى والسطح متفاوت بتفاوت الارتفاع وربما لا يرى
في الاول ارتفاعا ويرى في الثاني ارتفاعا وربما لا يرى على السطح المرتفع على انه يرى لو كان تل والتلال ايضا
متفاوتة بتفاوت الارتفاع واذا صعد التل يرى القرص وربما لا يصعد لكن يرى الشمس على المرتفع والصعود ربما فانه

المغرب سواء كان المرتفع جبلا او بناء او غيرهما لا يرى في الليل الا اثره في الجبال بحيث يصير ذروة الجبل
واعلم انا ما ذكرنا اخبار ما في بعض الاخبار مثل الموثق كالصحيح عن يعقوب بن شعيب عن الصادق ع قال اذا غاب
قليلا فان الشمس تغيب عنكم من قبل ان تغيب عنا ولعل المراد ان الرسول ص كان من اهل الجبال وما كان
وجبال كثيرة متراكمة والمدينة شرقيهم فتغيب الشمس عن الجبل والجبال او الشعاع عليها ما كان اهل المدينة
على وصول وقت المغرب هذا العراق ليس كذلك والاجل والعبرة بمغرب اهل العراق لانه اصطلاح صحيح الشرع وفي رواية
عبد الله بن وضاح عن الكاظم ع انه كتب اليه يخبره بالمغرب وقت يغيب القرص ويقبل الليل ثم يرى الليل ارتفاعا ويرتفع
ويرتفع لون الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصل ما تطرح ان تنظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل الشرقي
ارى لك ان تنظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالى الجبل الذي تلك وفي رواية حماد قال قال الصادق ع يا حماد ويحك
فلا تصلين فانا سيعرف بشيء نادى به او وعد في حيث اذا عرفت انه مصلا بالمغرب قبل ان تركوها حتى تنظر
النجوم فانا لا نعلم انا نسقط القرص وفي رواية عمار عن الصادق عليه السلام امرني ابي بالمغرب ان يصلي المغرب
ذا كانت الحمرة فجعل يصف الحمرة التي من قبل المغرب الحديث الى غير ذلك وستعرف بعضا آخر والتوفيق بين هذه الاخبار
وما سيجيء يتعين بالتحقيق الذي ذكره في الشهر العظيمة بين الاصحاب وبكذا الوجه وغاية الحمرة وبحكاية
ابي الخطاب وظاهر المغرب حتى يغيب النجم اذ هو من المتواترات والاخبار كثيرة وان التاخير نسلم لكن
عمدا اضرار على الصادق ع امره بتاخير فتوهم تاخيرا آخر وجعله القول المشهور ما ذكرنا من الاخبار الكثيرة
كصحيحة ابن مسلم عن ذكر من الصادق قال وقت سقوط القرص وهو لا خطاء لان تقدم بحيث لا يعقل وتقدمه
التي يقع من المغرب اذا جاوزت قبة الرأس الى ناحية المغرب فقد وجب الافطار وسقط القرص وهذه الرواية
مع اعتبارها بما ذكرنا ليس وظاهرها الى ابن ابي عمير من تامل فيه سوى سهل بن زياد والاتي تضعيفه على ان ضعف
سهل بل ضعيفا في الرجال انه ثقة من دون ضعف اصلا مع ان في رواية فيه قوية بدون الجزء عن الباقر
اذا غاب القرص من هذا الجانب يعني من المشرق من شرق الارض وغربها الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة والاتي
ضعف السند لا معرفة ويمكن حمل الاخبار على الاستحباب لكن لا يلائمه الاخبار ولا ما ذكرنا من التحقيق
الذي يشهد عليه الاعتبار وما ظهر من الاخبار كما عرفت والا يلائمه ايضا لزوم تحصيل براءة الذمة اليقينية
لاشتغال الذمة اليقينية والا يلائمه ايضا ما يظهر من بعضها من ان ما يخالف هذه الاخبار محمول على التقية
ما ظهر من رواية حماد وقد يظهر منها ان الامر بالتاخير كان بتقية الشيعة فلم يقبلوا وانما عوه وناداه ابن
ذلك صار عنادا الاخبار الصادق ع انه لا ان يصلي عند سقوط القرص وغيبوبة قرصه من دون التمام او نجمه
جبل ابي قبيس والناس يصلون المغرب والمراد نجم العام كما لا يخفى وان كان لم تغب فاخر الصلاة حتى تذهب عنك ذلك وقال

بعض اصحابنا الزاهد المذهب وغيره حتى ان صلى المغرب والتدام التقية بلا خطر الاخبار المتعارضة لزوم اشتهار
الكثيرة المعتبرة بما خالف العامة فيه الرشد والصواب فامروا بالاخذ به وان ما فهم فيه التقية يجب ترك الاخذ
العمل به وقد يرد ايضا الامر باخذ ما اخبر به الشيعة وانه الصواب وظاهر يعرف من التقية والاخبار والاحكام
ان ظاهرهم في العمل الصبر الى خفاء الحمرة الى ان صار ذلك شعارهم يعرفون به ويعرفهم العامة ايضا
رواية محمد بن علي قال سمعت الرضا ع الى ان قرأ رايته يصلي المغرب اذا اخذت الحمرة من المشرق يعني الى ان الليل
على حاله يقطر لان ظاهر ذلك في الشفق يدخل على عدم دخول الوقت بعد الاخذ اسود الافق والتعليل
عرضه بمحمد بن حكام قال رايت الرضا ع وانا عنده لم يصل المغرب حتى طلع النجم والتاويل انه كان له حائل
الصلاة الى هذا الوقت ويعرف انتصاف الليل اقول من اراد معرفة نصف المغرب فعرفه وقت صلاة الفجر
فاذا رأى الفجر الطالع من مغرب الشمس الى الجانب الايمن فقد انتصف الليل ودخل وقت الصلاة الليل ويعرف بعضهم
في اوقات صلاة الليل مع النهار تحقيقا او تقريبا بطلوع الفرقدين من ابتداء المغرب عقد اربع الدائرة
ما يحاذيه ويران حول الجدي في الليل والنهار دورة واحدة فمن ابتداء المغرب اذا اخذ ابتداء الحمل الى تحقق مع
الدائرة صار نصف الليل ومن تحقق نصف الدائرة وهو وقت طلوع الشمس واما الاوقات التي يكون الليل طويلا
والنهار قصيرا او بالعكس يمكن معرفة الانتصاف بنوع من التوهين والتقريب بحيث يمكن منهما خلال الحمل على
من ابتداء المغرب عقد ربع الدائرة كان بقدر ست ساعات وهو المنتصف الاول وابتداء النصف الثاني
ليالي الاعتدال وكان طبعا في ساعة مقدار القوس من الربع وعلى هذا فليكن الليل ثلث عشر ساعة او
انتقص او اريد فلو كان الليل عشر ساعات مثلا يكون الليل نصف عند الشروع في الدخول في القوس الثاني
من الربع الاول وقس على ذلك الفرض الاخر واما اخبار المصنف عن الجزء ما ذكره الفقيه سئل عمر بن حنظلة
عن الفجر عليه السلام فقال ذوال الشمس تعرفه بالنهار فقال الليل ذوال كذوال الشمس فقال ما ثنتي قال ما الفجر
اذا انحدرت والمراد النجم الطالع من ابتداء المغرب فاذا انتصف لا تزال في الصعود الى ان يبلغ حد النصف
النهار ثم شرع في الانحدار والمبسوط عند ابتداء انحدارها كون انتصاف الليل كما في الصحيح اول
صحيحة ابي سنان عن الصادق ع انه قال وقت الفجر حين تنشق الفجر ملكت السبع فجعله الفجر على الله هو الخيط
الابيض وليس هو الابيض صعد الحديث لا يحرم المغرب اه هذا من حيث لا اجتهاد لاصالة عدم حجية الظن
وعدم اعتباره شرعا حتى يثبت ولم يثبت في المقام والعموم المناهي عن اتباعه وان الشغل الذمة اليقينية
البراءة اليقينية وما رواه علي ابن جعفر عن اخيه موسى ع في الرجل يسمع الاذان فيصلي الفجر لا يدري الفجر
فيه اثر فيظن الاذان قال لا يجزيه حتى يعلم انه طلع واما من طريق اهل العلم فالمشهور انه يجزيه الاجتهاد

في الوقت بمعنى التقبل على الامارات الظنية وبما هو اخر مع ان ابن الجنيد انه قال لمن اراد ان يصلي الاعمى يتيقن بالوقت وصلى فرأى اخر الوقت مع اليقين اول مجزئ المشهور رواية سماعة قال سألته عن الصلاة بالليل والنهار اذا لم يعرف الشمس والقمر والفجر قال اجتهد رأيك وصل الصلاة جهدك فقد كلفت لا اعني فيه تأمل ويمكن ان يستدل لهم برواية الصحاح عن الصادق ع عن الرجل صام ثم ظن ان الشمس قد غابت فأفطر ثم ان السماء انجلت فاذا الشمس لم تغب فقال ثم صومه ولا يقضيه ولا يأتي بالفرض ويحتمل ان المراد وقت الغروب اذا غاب القرص فان رأيته بعين لكنه صليت اعوت الصلاة ومضى صومك وكف عن الطعام ان كنت اصبت منه شيئا والمناقشة في الاول بضعف السند وفي الثانية بضعف الدلالة باحتمال كون ان يريد من حق الصوم فساده واحتمال الفرق بين الصوم والصلاة فاسد لان الشهرة جابرة لها سيما السند مع ان دلالة الصحيح واضحة لان الظاهر من قوله كل منهما الصوم حيث انه علل اخطاء قوله ويكف عن الطعام لان الصوم المذكور يكون فاسدا ويضمن ايضا لانه لا يجوز تأخير علل اخطاء امره باعادة الصلاة دون اعادة الصوم مع انه امر بامره بالكفارة ايضا اذا لم يجز الافطار بالمظنة لكان مفطرا عامدا بتأخير الامر باستحقاق النهار حتى يفطر فيه شرعا فتم جوابا والفرق بين الصلاة والصوم فاسد ايضا لعدم القائل مع ان الظاهر من قوله ع فان رأيته بعين لكنه صليت صلاة صحيحة لا يجب اعادتها وبمجرد اتفاق عدم الرؤية لا يجعل الجنة عليها قطعا لما مر ايضا في غاية الظهور في المطلوب وايضا الفرق بين الصلاة والصوم لا يقال بان المراد منها ما اذا حصل الجزم بدخول الوقت ثم انكشف خلافه بعد مدة لانا نقول انظاهر الرواية ان وقت الغروب غير الفرض واقعا بملاحظة ما مر من الاخبار السابقة وايضا اذا لوى بعد الغيبة ظهر عدم دخول الوقت اعم من ان يكون الرؤية بعد الغيبة عن النظر المكلف حال جزمه بالغيبة واقعا اذ ظهر مع ان الظن فيه اقرب وحصول الجزم مع التخلف ابعد وما ذكر ظهر فساد المناقشة بوصاحب ايضا وهي ان المتبادر من الرواية ان وقت الغروب غيبوبة القرص عن النظر المكلف اي غيابه كان الا انه يشترط عدم الرؤية بعد تلك الغيبة لانه مخالف لما مر من الاخبار والا لم يرجع ذلك يلزم فساد الصوم ايضا وقد عرفت فساده مع ان حمل الحديث على ما ذكر خلاف الجمع خصوصا الظاهر مع انه لعله لم يقل احد بالفرق بين الجزم الفاسد والظن الفاسد فتأمل هذا ويدل على المذهب المشهور صحيحة ابن سنان عن الصادق ع الرجل ربما صليت الظهر في يوم غيم فانجلت فوجدت قد صليت قبل زوال النهار فقال لا تعد ولا تعد ولا يدل عليه بعض الاخبار الواردة في جواز العمل على قول المؤذنين واصوات الديكة مثل رواية عمر بن خالد عن الصادق ع انه قال لمرازم اياك ان تعمل الشمس الا انا نكتفي بقول المؤذنين وصريحة جريح انه قال لمرازم اذا كان هؤلاء فاتهم انت شئ من الجمعة على الوقت مع ان مشروعيتها لاذان الشمس ولعل

الاصحاب السابقة لا تنافي ايضا وقد مر ع ان النبي صلى الله عليه وآله قال المؤذنون مؤتمنون واما ما قيل من حمل التعويل على اصوات الديكة عن تجاربها فقد رد ايضا بما مر من ان الاصل عدم الاخطاء وما قيل بها الشهيد في الذكرى ايضا مع ان سند بعض تلك الاخبار قوية غاية القوة فليلاحظ وبالجملة الاقوى قول المشهور والاحوط ما قاله ابن الجنيد والله يعلم الحق بابراهيم ابن هاشم عن ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع عن الصادق ع قال قال رجل من اصحابنا ربما اشتبه الوقت علينا في يوم غيم فقال قم فانظر الفجر عندكم بالعراق يقال لها الديكة قلت نعم قال اذا سمعت وتجاربها فقد زالت الشمس رواه الكليني والشيخ وفي الكشف له هذا متفرع على المذهب المشهور ايضا على رأي ابن الجنيد وعن ملل السيد من المناهي بكون الصلاة الفضائية باطلة لعدم الاستقلال وعدم تأتي قصد الوجه الذي هو شرط في الصحة والنحو الذي يقتضي الفاسد الجامات واما على المشهور فيصح صلاة الفضائية بالوقت مع عدم التمكن من العلم ان انكشف مطابقة الظن للواقع او لم ينكشف فساده بل نسب الى الجنيد والشيخ في جواز التعويل على الظن مع التمكن من العلم ايضا والى المحقق في المعتبر جواز التعويل على اذان الثقة الذي يعرف منه الاستظهار وجه ظاهر من التأمل فيما ذكرنا سابقا ان ما نسبت الى المفيد فيه ليس شيء وان ما نسب من المعتبر فيحتمل واما اذا انكشف فساد ظنه فان ظهر وقوع الصلاة باسرها قبل الوقت فالظاهر عدم الخلاف في وجوب اعادتها على الظاهر اجماع العلماء عليه ويدل عليه ايضا ان الامر به ثم لم يمكن الا الصلاة في الوقت المخصوص ولم يتحقق ولم يعد ممتثلا عرفا ويكون باقيا تحت عهدة التكليف عند ع لصحيحة الزرارة عن الباقر ع في رجل صلى الغداة قبل فجره من ذلك الفجر فأمر طلعت الشمس فاخبر انه صلى الله عليه وآله قال لا يعيد صلوته بل يؤخرها استضعف دلالتها على ما ذكر لخلاف ظاهرها بصورة التمكن من العلم ولا يخفى ما فيه لانه متمكن من العلم بالاذان لا عن ارادة الصلاة وقد عرفت ان ما ذكر متفرع على المذهب المشهور لا على رأي ابن الجنيد ويدل على ما ذكرنا ايضا مرفوعة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال من صلى في غير وقت فلا صلاة له وعن محمد ابن الحسن عن ابيه عن الصادق ع قال لان اصلي الظهر في وقت العصر احب الي من ان اصلي قبل ان تزول الشمس فاني اذا صليت قبل ان تزول الشمس لم يجز لي واذا صليت في وقت العصر جاز لي وعن عبد الله بن سليمان مثله وغيرهما مما ذكرنا سابقا من ان الاول والاحوط الصبر الى حصول اليقين بالوقت ان لم يخف فوت الصلاة اما اذا دخل الوقت وهو متلبس بالصلاة ولم يقبل التسليم اجزأ على القول المشهور وجمع من الاصحاب لما رواه الكليني والشيخ والصدوق في الصحيح عن ابي عبيدة عن اسمعيل بن رباح عن الصادق ع قال اذا صليت وانت تريد الصلاة في وقت ولم يدخل الوقت فدخل الوقت وانت في الصلاة فقد اجزأت عنك وهذه الرواية لا تنحصر من الصحيح لو لم يكن اقوى منه وصريحها في الكتب المتقدمة عن الكليني والصدوق والشيخ في القول بما يهما ما قال والشيخ مع ان الكليني والصدوق ايضا عملا بها واما ما هو المشهور

مع انتفاء جميع ذكر صحيحة ابن ابي عمير وهو من اجمعت العصابة وعن الاردبيلي الاعن الشهيد وعن البهائي ان الجديد وابن ابي عقيل
وجوب اعادة تمام هذه الصورة ايضا لما ذكرنا من الادلة التي بقرب عدم اعتمادهم على الرواية المذكورة واضعاف الخلاف
وهو اصولا وان كان الاول اقوى لما عرفت ثم اعلم ان مورد الخلاف ما اذا وقع الخطأ في ظنه على ما ذكره المحقق ولكن
في نسبة الخلاف الى ابن الجنيد نظر ظاهر لانه لم يجوز العمل بالظن بل اوجب تحصيل العلم بالوقت فما دامت القدرة مع الظن
عنده فاسدة سلم ويكون اعني مورد الخلاف اعم من الظن والجزم وكذا يمكن شمول الرواية لصورة الجزم بدخول الوقت
ايضا مع كشف فساده وكذلك اراد المتاخرون الثلاثة بل وغيرهم ايضا من عمل بها فعلى هذا يستقيم جعل ابن الجنيد من
خالف هنا وان ظهر ان مورد الخلاف انما وقع الخطأ المذكور فلو صلى قبل الوقت عامدا او جاهلا او ناسيا بطلت صلاته
وكذا لو وقع شيء من اجزائها قبل الوقت ولو كان شيء من اجزاء تكبيرة الاحرام او النية على القول بانها شرط لا
وسيجيء التحقيق في ذلك ومرادنا بالجاهل الجاهل بالوقت او بوجوب اعادته وبالناسي الناسي لاعادته ومع عدم
صدور الصلوة حال عدم حضور الوقت بالبال والوجه البقاء في الجاهل ظاهر مما ذكرنا من وجوب المسارعة في امتثال
ادراك العلم انه مأمور به فكيف يجوز الغفلة ويفعل طاعة وامتثالا وكذا الجاهل بالوقت العالم بوجوب اعادته ويحتمل
من يكتفي ان من علم الغروب قبل دخول الوقت عامدا او ناسيا ثم علم بعد ذلك وجب عليه اعادة الصلوة فان كان
الصلوة لم يفرغ منها بعد ثم دخل وقتها فقد اجزأته ولا يجوز له ان يدخل في الصلوة الا بعد حصول العلم بدخول الوقت
او بغلبة ظنه بذلك انتهى وفيه ما ظهر من كلامه ان العلم او الظن بدخول وقت الصلوة لا شرط لصحتها
بل ان المراد بالمتيقن الظان جمعا بين كلامه وكيف كان فيكون خلافا للناس لعدم دليل على اعتبار ذلك ان لم يفرغ منها ثم
ثم دخل وقتها وشمل رواية اسمعيل لكل ظاهر من لفظ من اعتقد ان الزوال والغروب لنهاية الظهر والناس ان
النبي ابن عقيل وابن جنيد وانقوا الشهرة في الحكم بالبطلان وعرفت انه الوجه من دون شائبة تأمل ولو اتفق وقوع صلوة
عمدا بتمامها في الوقت فالاشبه في بطلان صلوة العامد والجاهل بالوقت العالم بوجوب مراعاته لعرفت ذلك الجاهل بوجوب
لما حقق في محله من عدم معذورية الجاهل بالحكم الا في الواضح المعروفة الثابتة من الادلة وان كان مقصرا فوجه البطلان
الجاهل بالحكم الصادق عليه بعد بها الواقع والظاهر من الاصحاب عدم الخلاف في فساد الصلوة بالتراب الجزئي وظاهر الغنائم الوجوب
الطويل مع استواء الحالات الاختيارية الموجبة للتراب والعقاب فاحصل المصادفة وعدمها يقدر عن الاتفاق من
الخارج عن المقدور لان ذلك مقتضى الاخبار ايضا مثل قولهم لا عمل الا بالنية والفرض بها ثابتة الذمة ويقول لكل امرئ
وان تأمل في ذلك المقدور الاوجه بل متمسكا بشيء ما اصيب عن خلاف القوانين والعمل العام مقام التفصيل واما الناسي فيحتمل
وان كان التصريح لا يخ من قوة فرق الناسي بين وجه واحتمال كون وجوب المراعاة عن الجهل من المحصل الفرضية
وعدم ثبوت ذلك ولو صلى العصر قبل الظهر مثلا اعتقدت ان كان عمدا او جهلا وان كان نسيانا فيدخل

لو وقعت في الوقت المختص بالظهر دون المشترك وفرع منها واما ان ذكره هو فيها ولو بالتسليم وقلنا باستحباب
بقصد الظهر سواء كان في الوقت المختص او المشترك والدليل على الفساد عدا ايجاد ظهر بما امر ذلك نسيانا لا
المختص وفرع واما ان لم يفرغ وعدل بنيته فلا اجماع المنقول والروايات منها صحيحة الحلبي بابراهيم بن هاشم
عن رجل ام قوما في العصر فذكر فقد صلى انهم يكون صلى الاولى قال فليجعلها الاولى فاستقبلت بعض صلوة العصر
وقد فرغ القوم صلوتهم وصحيحة زرارة عن الباقر ع قال وان نسيت الظهر حتى صليت العصر ذكرتها وانت في الصلوة
او بعد فراغك منها فانوها الظهر ثم صل العصر فانها اربع مكان اربع وظاهرها جواز العدول بعد الفراغ ايضا
الا انه حمل في المعروف عن الاصحاب والاخبار الصحاح التي هي المعول بها عند الاصحاب وسنوردها وان امكن الجمع على ان المراد
من الفراغ على ما يأتي المضارع ويدل على جواز العدول اخبار اخر واما ما رواه علي بن يقطين عن ابي الحسن ع
انه سئل الصادق ع عن رجل نسي الاولى حتى صلى ركعتين من العصر قال يجعلها الاولى ويستأنف العصر ظن بعض العصر
حتى صلى ركعتين من الثانية ثم ذكر فليتم صلوته ثم ليقضي بعد المغرب سئل عن الفرق سهوا فقال اذا العصر ليس بعدها
صلوة والثانية بعدها صلوة فظاهرا انها محمولة على التقية واما ما دل على صحة العصر في الوقت المشترك قبل الظهر نسيانا فهو
صحيح صفوان عن ابي الحسن ع سأله عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس فكان من اول العصر قال ان الشمس ادركها
قبل ان تغيب بقدر ما يصلي الاولى فليصلها ثم صلى المغرب ثم صلى العصر في الوقت المختص من الفرض الجديد بنية العصر
والتأدية غاية الندرة بل الظاهر الرواية ان صلوتها العصر كانت على طريقة المعهودة المتعارفة بين اهل تلك الاعصار
ويظهر من الاصحاب انهم كانوا يفرقون بين الظهر والعصر واما ما دل على صحة الظهر في الوقت المشترك نسيانا فهو صحيحة زرارة
عن الباقر ع قال وان كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم فصل المغرب الحديث من ادرك ركعة
لا ما قال انما جاء بها اجماع اهل العلم على ان المصر من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة
مفصلا بينهم من ادرك ركعة من الغداة قبل طلوع الشمس فقد ادرك الغداة وعن عمار عن الصادق ع قال فان صلى ركعة
من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم الصلوة وقد جازت صلوته والمستند هذه الاخبار غير اجماع الكل والمراد من ادراك الركعة
ادراك تمامها حتى يرفع الرأس عن السجدة الاخيرة لانه المصطلح عليه عند المتشرعة وعلى تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية
سلمها وفي الزمان المتأخر عن الصادقين ع ومن بعدهما فالظاهر وعلى الفعل بنفيها اما التعريف الصادر عن اهل اللغة
الاصطلاحي لفظة الاستقبال وشبهه الا ان اعتضد الفعل من المحققين فالوجه ينصرف في المثال الا بالمعهود والاستقبال
فيه اوضح فالذكر عن الاكتفاء بالركعة للتسمية لغة وعرفا وانه المعتضد فيها فيه وبعضه وبعض ما اصالة العدم
البقاء واستصحاب الذمة البقية البراءة وان مقتضى الادلة والاخبار الذكر على الاجزاء فالتسليم ادراك المجموع الوقت
خرج ما خرج بالاجماع وبقي الباقي وما ذكر بالجمع بعضهم عدم الصحة الادراك الركعة من اول الوقت مضافا الى الاستصحاب

من الاخبار المذكورة الادراك من اخر الوقت بل بعضها صريح فيه مع ان الفرق بين الاخر والاول واضح فان المكلف
في اخر الوقت اتمام الصلوة بغير مانع بخلاف اول الوقت واما الفقهاء فهم قد اراد ما قلنا لكن بفرق جديد
هو الاظهر واحسن القضاء اطلقا براسه وخطابا مستانفا وما لم يتحقق الفوت لا يتحقق صدور الكل في بعض الفصل
وظاهر المصنف ان ادراك الركعة ادراك المجموع فيكون المجموع اداء كما اختاره الشيخ في ف وعلل فيه انه اقامة من
استدعى كون المجموع قضاء لان اخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة فاذا وقع فيه لا في وقت في غيره فقد وقع قبل
بالتوزيع بان ما كان في الوقت فهو اداء وما خرج عنه فقضاء وظهر ثمرة الخلاف فيما لو صلى ركعة
اربع الى اخر اي ادراك ركعتين اربع قبل انتصاف الليل مثل ادراك خمس ركعات قبل الغروب في ادراك الصلوتين وتوجيهها
من جهة العموم في الاخبار السابقة فان المكلف كما اذا ادرك خمس ركعات ادرك الظهر والعصر بسبب ادراك ركعتين
اذا ادرك اربع ركعات قبل الانتصاف ادرك المغرب بركعة من العشاء فقد ادركها هذا على حسب ما نسب الى الصدوق
من القول بالاشتراك الوقتين معا واما على المشهور فليس كذلك بل مقدار الاربع تمام مختص بالعشاء حتى يقع
الليل مقدار ما يصلي المصلي اربع ركعات فاذا اتى مقدار ذلك خرج وقت المغرب ودخل وقت العشاء الاخرة
الى انتصاف الليل فعلى هذا يكون الحال ان ايضا مثل الظهرين ادراكهما بادراك مقدار خمس ركعات
والمنصوص فيه هو صحيحة عبد الرحمن ان الحلبي قال سئلته عن المراة تطمث بعد ما تزول الشمس ولم تصل الظهر
هل عليها قضاء تلك الصلوة قال نعم قلت ولم تصل الظهر مثل الذي تركت منها وعن رقعة يونس ابن يعقوب
الصادق عم في المراة اذا دخل وقت الصلوة وهي طاهر فاخرت الصلوة حتى حاضت قال تقضي ما فاتها
عن الصادق ع اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر والعصر وان طهرت من اخر الليل صلت المغرب والعشاء
على ادراك خمس ركعات الاظهر الغالب بينهما رواية داود الرقي وصحيحة الحلبي في المراة تقوم في الصلوة فلا
تقضي ظهرها حتى تفوتها الصلوة ويخرج الوقت لتقضي الصلوة التي فاتتها قال ان كانت قرات قضتها وان
كانت دابتها فلا تقضي وروايات ظاهرة في خلاف ما تكن ظاهر الصحيحة مثل رواية الفضل ابن يونس
الظاهر في القضاء وقت الظهر بعد مضي اربعة اقدام من الزوال وغير ما تحتمل التحقيق ويتوقف بحث البعض
لو اشتغل اخر الكلام فيه صنوف عن قريب فلاحظ اذا حصلت الاشارة الى الكلام في ذلك ايضا مستوفى بحث صلوة
الايات فلاحظ المشهور بل في الحدائق انه اجماعنا ومن بعدنا بل هو الاجماع عليه وتدل عليه ايضا
عن الباقر عليه السلام انه قال له رجل من اهل المدينة يا ابا جعفر ما لي اراك تطوع بين الاذان والاقامة لا يصلح
فقال قلت انا اردنا ان نتطوع كان نتطوع فاذا في غير وقت الفريضة فاذا دخلت الفريضة فلا تطوع والمراد
ان المراد من وقت الفريضة فيها غير الوقت المعروف قبل الوقت الذي لا يصادم فيه الفريضة الحاضرة وان كان المراد من

التطوع

من التطوع ما يشمل الرواتب ايضا ويظهر منها ايضا ان الاخبار الاخر الدالة على عدم التطوع في وقت الفريضة يكون المراد
من الوقت ومن التطوع هو ما ذكرناه مضافا الى ما مر من الوقت كان مطلقا على معان كثيرة فالامر كما ذكر المصنف
ويحتمل ان يكون المراد من التطوع غير الرواتب وهو المشهور بين الاذان والاقامة وقصر الرواتب بالمستحبات
مستغرب كالخبر هو حسنة ابن مسلم عن الصادق عم ولا تصلي ان الخمس من الوقت فيها ايضا هو المذكور او لعل المعنى
دين له عليه ايضا موثقة سماعة انه سالي الصادق عم عن الرجل ياتي المسجد وقد صلى اهله جميعا بالمكتوبة ايتطوع
فقال ان كان في وقت يمضي فلا باس بالتطوع قبل الفريضة وان خاف فوات الفريضة من اجل ما مضى من الوقت
فالبدا بالفريضة وهو حسن للقاعدة نعم لم تطوع باشا على ان ايضا فيه ما فيه اذا العالم في كثير استعمال الاذان
الان قيل ما من عام الا وهو مخصص وتلقاه المشهور بالقبول مع ذكره لم يخرج العام من حد الاصلاح الاخبار
جلها وهو فيه جماعة خلاف ظاهر الجنة وكذا من المسلمات ان الكل المفاتحات قال فيكون الجمع بينهما بتخصيص
الفرض الواقع من الفعل بعد دخول وقت الفريضة بما اذا كان المصلي قد شرع في الاقامة لصحيحة عمر بن يزيد
عن الرواية التي يروى انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت فريضة طلعت هذا الوقت قال اذا اقيمت الصلوة في الاقامة فقال
ان الناس يختلفون في الاقامة قال المصلي الذي يصلي بقوم فيه ما لا يخفى ان الخبر تبادر بالفضيلة والمرتبة
ويطلقها بما ذكرنا كما الحق رواية ابن مسلم الدالة على المنع ثم اعلم انه لم يظهر من الاخبار ما يخالف ما ذهب
من الفاضلين وما اشتهر بين الاصحاب لان المتفاهم من الحسن والموثق المذكورين جواز النفل خاصة في الوقت المختص
بالفريضة ما لم يخف ظن وما الموثق فلان الظهر موثقة لما يقبل بالمكتوبة ان المراد من التطوع فيه هو الناقلة الاخرى
هذا يكون الاظهر المنع من غير الرواتب لا اشتهر الاجماع بين المتقدمين والفرعات المانعة من التطوع ظهر في الوقت المختص
مطلقا وصحيحة ابي بكر الحضرمي عن الصادق عم انه قال اذا دخل وقت الصلوة مفروضة فلا تطوع ضرع
لما ذكر وفي غيرها والظهر من قوله انما اخرت الظهر زمانا من اجل صلاة الاولى ان الناس الذين هم فيها
والاصح له يظهر منه عدم جواز النافلة ايضا في وقت الفريضة سوى المذاهب والمذاهب بين المذهبين
النافلة ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة انه قال الباقر عليه السلام اصلي نافلة وعلي فريضة افي وقت فريضة قال لا
لا تصلي نافلة في وقت فريضة ارايت لو كان عليك من شهر رمضان ايكون لك ان تطوع حتى تقضيه قلت لا قال فلا
الصلوة لكن بملاحظة ما مر في نافلة الفجر من جواز فعلها بعد الفجر ايضا يظهر انها ورد تقية كما هو
وما لا يقبل لكن من الجزم الصريح في ان ما دل على جواز فعلها بعد الفجر ورد تقية وان مضمون ما هنا من الجزم
الحق ان التصاح الدالة على ان الناصب مراعاة ورد بين النافلة في غاية التهجم في المنع بعد ما حيث قال لم يكن
ان نتعلق الى ان يطلع فلك رايتما فاذا طلع فابدا بالفريضة وتركت النافلة الا ان يجعل على سنة تاكد

وكيف كان الأحوط المنع بل العمل عليه لكثرة الأخبار وصحتها واعتبار عامة دلالتها وتأيدها بما ذكر من كون
الفائت نافلة فاذا لم يصل من النوافل شيئا بل الفريضة البتة لكن يختلس ركعة قبل ان يصلي
ثم يصلي فلته ثانيا بالبواقي بمقتضى ما اخترناه من النسخ واتحاد صلوة تقضي عما يعين الصادق قال للرجل ان يصلي
الزوال ما بين الزوال الى ان يصير قدمان فان كان قد فاته من الزوال ركعة واحدة او قبل ان يصير
قدمان اتم الصلوة حتى يصلي تمام الكلمات فان صار قدمان فان كان قد فاته من الزوال ركعة واحدة او قبل ان
يمضي قبل ان يصلي ركعة بدأ بالاولى ولم يصل الزوال الا بعد ذلك وللرجل ان يصلي بين فراغ العصر الى
الاول الى ان يصير اربعة اقدام فان مضت الاربعة اقدام ولم يصل بين النوافل شيئا صلى العصر الزوال وان
كان قد صلى ركعة فليتم النوافل حتى يفرغ منها ثم يصلي العصر المذكورة وان يقضي الفجر
الا انه لا يجافي الصحاح الا ان يقال الجار ربما غير سيرة الملتمس بركعة سيما اذا اتحدا مخفضة قال في الفقيه
انه حافظ على سنته لم يتفق وقت فرضها انتهى وابن بابويه قد صرح بعدم التخفيف الا انه اعتبر بالحاجة
لما سبق الصحاح والمعتبرة مع جوازه سلم حتى ان بعضا منهم قال لو تأدى التخفيف بالصلوة جالسا اتى بها
بل يظهر من تتمة هذا الوفق ان المراضة المذكورة شرط بان لا يزيد على نصف قدم في الظهر وقدم في العصر بل
القدم للعصر بالنسبة الى مجموع المسبح عشر ركعة او اطلبتي بركعة منها فلا حظ فلا تأمل ومن هذا ايضا يظهر
معلومية التحقيق فيها لان مضي نصف القدم في الشاخص في غاية الشهرة ولم نخالف كلامهم في باب المواقيت
من اوردين انه يتم الاربع بالملبس بنحو ما قبل دخول الشفق وعن السيد بناء على قوله بتمامها الى ربع الليل
ان من شرع في ركعتين منها ثم زالت الحمرة اتمها سواء كانت الاولتين او الاخيرتين التحقيق عن ابطال العمل
وان الصلوة على ما اتفقت وعن الحقق والعلامة انه اذا ذهب الحمرة ولم يكمل الاربعة استقبل الفجر الا ما ورد
في الاخبار من المنع من الطلوع بين دخول وقت الفريضة وحيث عرفت سابقا ان دخول انتهاء وقت الفائتة
بزوال الحمرة هو بقطع المنقول عن الفاضلين وتحقيق الاقدام الذي ذكره هنا غير معلوم وانما استدلا بالاخبار
سابقا فالا ما عرفت من بعض الاخبار من فعلهم هذه في الشهر من العشاء فيشكل الحكم بوجود القطع بل يشكل القطع
بل يحتمل كون ما نقل عن ابي ادريس صوابا واما فائتة الصبح فلعله للاكل فيها اذا دخل فيها قبل طلوع ثم تطلع
وهي فيها فانها تتمها ثم يصلي الفريضة وترجمة ظهر لقال ملاحظ وتأمل المقنعة قول هو صحيح ابن سلم الجارود
يصلي على الجنازة في كل ساعة انها ليست بصلوة ركوع ولا سجود وانما كره الصلوة من الطلوع الشمس ومن غروبها
التي فيها الركوع والسجود لانها تغرب بين قرني الشيطان وتطلع بين قرني الشيطان ورفع عن ابي الصباح
عاصم قال قال رجل للصادق ع الحديث المروي عن ابي جعفر عليه السلام ان الشمس تطلع بين قرني شيطان قال

قال نعم ان ابليس اتخذ عرشا بين السماء والارض فاذا طلعت الشمس تطلع وسجد له ذلك الوقت الناس
قال ابليس لشيعته ان بني آدم يصلون وفي رواية الحسين ان علم عن الرضا عليه السلام ان الخطاب بقاء لا
زيدت واذا كرهت واذا غربت فصل بين الزوال الحديث قوله زيدت او لعلت وكيف تاء وصلت الى السماء
ورواية ابي عمار عن الصادق ع لا صلوة بعد العصر حتى تصلي المغرب ولا بعد الفجر حتى تطلع الشمس وسئل
الحلبي عن الصادق ع مع الرواية المتقدمة ان الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان وصحيح علي بن يقطين
اليسقي قضاء الفائتة بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس وبعد العصر الى ان تغيب الشفق فكتب لا يجوز ذلك الا لضرورة
فما غيره فلا الى غير ذلك من الاخبار لكن لا يخفى ما فيها من التعارض والموافقة لطريقة العامة فانهم قائلون
الشمس في المغرب بل يرون غاية الاذية بل ربما يعتقدون ما لا يهام بالتنجيم فان القدم على الامر مع البيعة
عن الصلوة في هذه الاوقات مثل مع ان المعللات المذكورة فيها بما يناسب طريقة العامة بلا شبهة فانهم
رواها هذه المرويات بهذه التعليلات وذكروا ان الشيطان في رأسه من الشمس في هذه الاوقات
ليكون كالمنتصب للشمس ساجدا لها وفيها ما لا يخفى عن اولي الالباب فان الشيطان على فرض ان يكون له قرنان يطلع ويغرب
الشمس بينهما كيف يناسب هذا منع عن الصلوة قربت الى الله بل المناسب الامر بها كما ورد
فان الصدوق بعد ما ذكر بعض تلك الروايات قال الا انه روى جماعة من مشايخنا عن ابي الحسين الاسدي
عن جعفر ابن عون الاسدي انه ورد عليه فيما ورد من جواب مسائله عن محمد ابن الحسن العمري قدس سره
ما سألت عنه من الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلا تصلها فان لا يصلها الناس ان الشمس تطلع بين
قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان فاذا رغم انف الشيطان فصلها وارغم انف الشيطان ان يخفى
انه يظهر من كلام الصدوق استنباط هذه الرواية بين مشايخه على وجه الاتفاق بالقبول مع ان السند
لعله واضح معلوم ثم ومطابق العرفيات والاطلاقات والامر الجملية والاخبار الواردة في الامر بالاقتصار
العامة ولعلهم ما هم من التقية في شيء وغير ذلك حتى صرح منهم الامر بما فالفهم فيما لم يرد منهم فيه نص وكذا
مطابق للاخبار الدالة على اعتبار الزوال والقيمة ومطلقا الدرية وغيره كل من هذا مال الصدوق الى
المنع وعدم الكراهة لا يظهر من كلامه لانه متوقف ذلك كالطبرسي في المجمع والمصنف في كتاب المنتهى تأمل
ولا تفعل في التنجيم على العامة قال انهم كيف يا يحرمون عن الشيء مع تحريم شيء وغير ذلك
خطأ لا يجوز ان يتكلم بها المتقي ولا ان يحرم الله تعالى من قبلها شيئا من ذلك ما اجمعوا عليه من النهي عن
الصلوة وتعين من الطلوع الشمس حتى يتم طلوعها وعند غروبها مقولا على انهم ما تطلع وتغرب بين قرني
الشيطان لكان ذلك جائزا فاذا كان آخر الحديث موصولا بأوله وآخره فاسد فعند الجميع وعند بعض من قال

لا يجهلون ولما ابطلت هذه الرواية بعض آخر الحديث ثبت ان تطوع فيها جاز انتهى لا فظ ما ذكره من ان اجماع الصحابة
وغير ذلك ... وظاهر السيد المحقق نقل عنه اثره قال ان المنقول بالصلوة بعد الطلوع الشمس الى الحرم الاجماع
الجمعة وغيرها حتى ان ما ذكره لا دخل لمن للقيام بل الظاهر ان مراده الرد على العامة فيما يعتقدون من تحدث صلوة الضحى وقد
الذكر ايضا قريب مما ذكرنا فلا فاحفظ والمحصل ان اقول اجمع جميع علماء الاسلام على كون الصلوة في الحالة المغصوب
حراما اعم من ان يكون الصلوة واجبا او مستحبا لكن بها مقرونا في تلك الغير غير اذ من الشرع في كل ما هو كذلك فهو
حرام بالمخصص والاجماع بل الضرورة الدين فلا بد ان يكون مطلوبا عينا او مستحبا او مباحا ونا مشروعا واجمع الاصحاب
والمعتزلة على بطلانها ايضا اذا كان غير مطلوب فلا مباحا ولا غير مشروعا واما الاشاعرة فلكم بعضهم وان كان الصدم
ايضا لانهم يجوزون كون الفعل الواحد الشخصي الذي هو جزئي حقيقي مطلوبا من جهة ومنهيا من جهة اخرى
من اجتماع المطلوب والمنهي في الشيء الواحد الذي هو الخلط عن كون عبده المامور بها فانه يثاب به فيما ان قال اخلط
ثوبك ولا يكون ذلك ممكن كما ان نعم انه خاطر في تلك وهذه مفقود منهم لان متعلق الامر هنا الثوب المخيط بالخياطة
وان متعلق النهي الخط فالوجوب المجتمع منه وجوب تحصيل الامر بقطع المسافة لادراك الحج وسيل هذا الوجوب صحيح
مع المرتبة انتفاء ما انه وجوب شرطي وتوقفي فانه وجوب شرعي ومطلوب نفسه وجوب الشرطي والتوقفي لا مطلوبية
فيه وقد وقع النزاع في ان مقدمة الواجب المطلق واجبة ام لا واما الجزء الحقيقي الذي هو مطلوب واقعا كيف كان اذا كان
مبعوضا حين ما هو مطلوب مقترنا حين ما هو مبعوض وبعد حين ما هو مقترن بعد حين ما هو غير مرغوب غير مرغوب
مرغوب وان كانا من جهتين مقدورين لان الجهة ان كانت تعليلية فظاهر ان الجزء الحقيقي لا يمكن ان يكون
مطلوب الحصول حين ما هو مبغوض الحصول او بالعكس وان كان تقييدية فلا يؤثر بالمطلوبية حين ما هو
المبغوضية وبالعكس لان الاصل في الواجب اما مطلوبية الحصول او مبغوضية الحصول واما الحصول لا مطلق
وقت واحد بالنسبة الى الجزء الحقيقي فحال بالبديهة فان قلت الامر كما ذكرت اذا كانت الجهة تعليلية واما لا تحرز
ان الجهة تقييدية قلت الكلام انما هو بالنسبة الى ما صدر من المكلف بقام الامتثال فهو جزء حقيقي بسيط لا
تركيب فيه اصلا في الخارج اذ لا يصدر منه الا القيام وهو موافقا، وسجود مع اذكار وتلاوة وهذا القيام الموجود
في الخارج ليس الا هو وجود ان انضمام شيء معه حتى يركب تقييدي في الخارج يكون هذا المركب مطلوبا من جهة مركبة
وقيده وهو كونه الصلوة وكذا لا ينظم ايضا في الخارج قيد آخر وهو كونه غصبا حتى يحصل باجتماعه معه مركب
آخر في الخارج يكون مبغوضا من جهة قيده وهو كونه غصبا وبالجملة ان اردت ان الصادر من المكلف في الخارج
تعين بان احدهما مطلوب والآخر مبغوض فهو من بين الباطلان ولكنا ان اردت ان الحاصل من المكلف بكسر جزئين
احدهما القيام وثانيهما كونها الصلوة وثالثهما كونه غصبا وان الاول لا يتجلى مرتبة بالثاني من غير الثالث

متعلق البعض تصريحهم بتحقق البطلان اذ ليس المجموع الا نفس القيام وان كان مع نيته وذكر ايضا وان اردت ان متعلق
المطلوبية والمبغوضية لم يتعدد هو الاتيان بما امر به والعصيان هو الاتيان بما نهي عنه فالاطاعة والعصيان ايضا
الاخر جهة ان هذا القيام الحاصل منه البسيط هو المامور به وهو المنهي عنه لان ما فعله المكلف بعينه الاتيان
والاطاعة ليس الا الشخص الواحد البسيط الذي هو بعينه عن الصلوة وهو بعينه غصب فهو كل من الطبيعتين
بعين وجوده هذا الشخص البديهة فيكون الشيء الواحد اذا كان موجبا للتقرب يكون موجبا للتعذيب ويكون الحاكم
ايضا باتيان الفعل المذكور مطيعا وعاصيا وهو ايضا باطل قطعا وايضا قصد القربة شرط في العبادة لا في
الاخبار وليس يكون قصد التقرب بفعل يكون موجبا للتعذيب والسخط من الله ومعصية عليه ولا يرضى بحاصل
فضلا عن ما قيل فضلا من فقيه فضلا من حكيم فظهر الجواب عن قول بعض المحققين بان عدم جواز الاجتماع الامر
اذا كان متعلق التكليف هو الافراد واما اذا كان متعلق التكليف هو الطبيعة فلا اشكال في جواز الاجتماع لما
عرفت من ان الكلام فيما صدر من المكلف وهو جزئي حقيقي بسيط هذا مضافا الى ما ورد في الحلال العلامة الطباطبائي
في البحار من كتاب تحف العقول ومن كتاب الخبر عن امير المؤمنين عليه السلام في قصة الجمل حال ما يكمل انظر فيما نقل
على ما يصل ان لم يكن من قصة وصلت فلا قبول وما ذكر ظهر عدم المعذرة من فرجع الفضل بن شاذان عن هذا
الاجماع لكونه مخالفا للمشهور المشهور انك عرفت ان الفساد تطرق ثبت من قبل تطرق ظهر فساد قول الفضل ايضا لان كلامه
بعدم جواز اجتماع المطلوبية والمبغوضية في الذي صدر عن المكلف موافقا لغيره من الاصحاب الا انه نوهم لكون الكون
المنهي عنه خارجا عن الصلوة ومن المعلوم ان المعلل لم يعلل بنفطن بان القيام والركوع والسجود
والتجود اجزاء للصلوة وهي بانفسها تصرف ملك الغير بغير اذنه وغير اذن الشرع فيكون بانفسها غصبا وحراما
ثم اعلم ان مدار المتين في الاعصار والامصار كان على الصلوة والصوم والحج والجهاد ومن صاحبها غير ذلك
ذلك مما لا شك لهم عليهم السلام واصحابهم وغيرهم على ما هو الظاهر المحسوس بلا شك لهم كانوا يسكنون في الدار الحرام
ويشربون ويركبون ويجلسون ويلبسون ما هو الظاهر المحسوس بلا شك لهم كانوا يسكنون في الدار الحرام
بغير اذنه ملحق صحة الكل بثبت من الاجماع وطريقة الائمة عليهم على التي الذي ذكر ويكون ان يكون امثال هذه
من قبيل الاستظلال بجاههم والاستظلال بمن سواهم وامثال ذلك مما عدوه غير غصب وحكم بجوازه فقد
اذعنهم وسئل اشرب من انهارهم وسقى دوابهم ومن الظل منها والمشي تحتها في الدواب وتمام وضوءهم للطريق والطبخ وغيره
وما الجواب من المرتضى والقاضي ابي الفتح وغيرهما من ان المنشأ هو الاذن الحاصل باصل الحال والنحوي لا يخلو
من الاشكال الظاهر لتوقيفه على العلم لكن من مكلفين اعتبار تنوين ليس بحجة للمطلق والجزئي الصحيح ان العلم
وتعالى يتفطنون الى امثال هذه الامور حتى يصلون ويجيزون مع ان الظاهر انا اصيبوا في الوجود في الخلاف والجرس

غير ظاهر وضابط ما ذكر من التفريعات سيما الصلوة والظاهر ان ما ذكرناه من صحة الصلوة وفيها ما ذكره لا تأمل
فيه وان وقع النزاع في صحتها في الملك المغصوب الا انه غصبه غاصب من غاصب فمنع بعضهم عن الصلوة فيها لاجل
الذكر وغيره وفيه ان الغصب هو التصرف في ملك الغير بغير اذنه ولا اذن الشرع وان تغصبه غاصب فليس له تسليط
المالك المكان ولكونه ماذونا فيه من المالك او الشارع ومن هذا حكم المرتفق ومن وافقه بعضهم الصلوة في الصحراء
المغصوب ايضا مستحبا لان الاذن الحاصل من الغصب والحيلة الحاصلة مقدمة عليه والظاهر ان مرادهما ان لعلة الفرق
تصح الصلوة فيها انها باقية على حالها لم تتغاوت لان غصب الغاصب لا يصير منشأ لعدم الاذن لغيره ومقدم الرضا
ثم الغاصب لا يجوز ان يجعل فيها فصل العلم الصادر بعدم رضا المغصوب منه بفعل الغاصب ثم فلا يتحقق
بالكلية نقول بحجية الاستصحاب فكيف تمسكت به لان مراد الاستصحاب المقرر كما هو عادتهم في استعمالاته انه يصح
الاستصحاب لكن عبر عن المرتفق فكيف تمسكت في المقام به ثم لا يخفى ان ما ذكرناه محقق بحال كون المكلف عالما
بالغصبية ومختارا اما المضطر فلا شك في صحة صلوته واما الناسي فالظاهر ان صلوته ايضا صحيحة لكون النهي مرفوعا
عنه واما الجاهل بالغصب فصلوته صحيحة اجماعا ومنشأه عدم التوجه النهي اليه بالبديهة لكونه مقصورا بالنسبة
الى موضوعات الاحكام فلا بطلان وانما الجاهل بالحكم فصرح الاصحاب انه غير معذور فيبطل صلوته لا محقق في محله من
الماتن جاهل الغصب كاحد بعض المتأخرين من نظر ظاهر ثم اعلم انه لو اذن المالك الغاصب وغيره فالصلوة
غير صحيحة لعدم النهي المانع حتى ونقل من الشيخ في طهارته لو صلى في مكان مغصوب مع الاختيار لم تجز الصلوة
فيه ولا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصلوة لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم يجز الصلوة
واختلف كلام الفاضلين في فهم مراد الشيخ فالعلامة على ان مراده بالاذن الغاصب والمحقق في المعتبر على مراده
عن المالك بناء على انه اذا صار مغصوبا دخل تحت كلام الاصحاب المدعين للاجماع على ان الصلوة في المكان
المغصوب بالحرام وفساده بما قيل بطلان صلوة صاحب المكان المغصوب منه لكن الظاهر من الحرمة وعن العام
وبالنسبة الى صلوته وصلوة من اذن له لعدم تحقق الغصبية في حقهما لكن على هذا كان التعرض لحال صلوة
المحقق المالك اولا كما لا يخفى وتوجيه التصحيح المذكور بان المالك لم يكن من التصرف بغير اذنه الا
كان بامره فان البيع يكون باطلا ولا يجوز المشتري التصرف فيه ضعيف لانه على الظاهر قياس مع ان بطلان بيعه
على المشتري وصحته او امضاءه بعد الاجازة محل نظر وعلى فهم العلامة يكون قول الشيخ من اذن له في الصلوة
مستدركا اذ لا يحتمل جواز الصلوة مع ان اذن الغاصب لا يحتاج الى البيان ولو اذن بالصلوة والكون ثم
امر بالخروج قبل الشروع فيها يجب عليه المبادرة الى الخروج على الفور لان التصرف بدون اذنه ممتنع شرعا فيه
التصرف بطريق اولى فان كان الوقت ضيقا صلى حال كونه مشتغلا بالخروج وصحت صلوته لان الصلوة الخروج

متحققان بالجمع حينئذ بحسب الامكان واجب ولا يمكن الا بما قلنا وان كان الوقت واسعا يجب التاخير الصلوة
الى ان يخرج ولو كان الامر بالخروج في اثنائها فقيل اقوال احدها القطع سلم مزاحمة لمن للاكوان اثنيها الاتمام
سلم فالمنع القطع مع السعة والخروج مع الضيق متشاغلا بالصلوة وبرابعها الاتمام سلم ان كان الاخراج
وان كان سلم فمع السعة القطع والخروج متشاغلا بالصلوة مع الضيق والقول الثاني لا يخلو عن قوة وفاقا
للمحقق كبير والبيان الاستصحاب لان الصلوة على ما انعقدت عليه وان العلم من اذن المالك لم يزل
لم يقدر الصلوة وانه يجب عليه اتمام الصلوة ويحرم عليه قطعها سيما اذا وقع الاذن لكن يصح مظهر الجواب عن
تضعيف كلام صاحبه هذا القول بترجيح النهي المانع للقطع وانما يعرض العبادة بالضيق فيه واما الوضوء
والغسل في المكان المغصوب فقد ذكر صحتهما لان الكون الحرام ليس نفسهما ولا جزءا لهما بل هو خارج
عنهما والدم المغسول والمتوضأ يغتسل ويتوضأ اولا ويقل بقاءهما لتوقفهما على الحركة مثل اخذ الماء وتعبئة
وصب بل وامرار اليد فيهما وان لم يكن هذا الامر بعين الوضوء والغسل ولا جزءا فلا يمتنع الامر والنهي في محل
واحد لان المقدمة غير مقصودة في الاجتماع لان التكليف بالايقاع وعدم الامكان الامتثال ايضا مقدمة وهي
في الاجتماع في المتلازمين وفي الملزوم واللازم مثل مقدمة المقدمة والمقدمة لانه لا يتحقق الا بها سلم او بدا
لا يتحقق الا بها فكيف يمكن فعل ذي المقدمة الواجب بدون مقدمته الحرام بل وجوب تركها وفيه
ان الجمع بين الواجب والحرام غير واجب من الشرع بل غير جائز لعدم تجويز فعل الحرام نعم التكليف بمعنى المشاورة
جمع بينهما مع تمكنه من عدم الجمع ومثل هذا الاسم كونه تكليفا محالا يطاق لسنا لا كن نمنع قبح مثله بل ربما تأمل في
قبح تكليف المكلف بغسل يده ومسح رجله في الوضوء مع قطع ذكر يده ورجله بفعله واختياره ولو كان
الآن لا اختيار له ولم يكن سبب فعلهما ولا مسهما فان كان مثل هذا على التأمل فيما نحن فيه بطريق اولى الا
مانع من ايقاع الحركات في الكلام والغصب على حالها والفعل بالتصرف والحرمة لكن الحق ان التكليف قائم
بفعلها وصحيح وان جاز مواخذته في قطعها بالنسبة الى الاواخر من صلوته واما القيام فلا يجوز
ان المكلف باختياره جمع مع تمكنه من عدم الجمع حين الجمع لكن لا يخفى ان المسح هو امرار اليد وهو كون حركة
بالنسبة الى المسح يكون باطلا بعض مسحه باطل كما ان الصلوة قيامها وقعودها وركوعها وسجودها في المكان المغصوب
باطلة وانه يلزم حال التيمم ايضا فان مسح الجبهة والكفين بعد الضرب ويمكن ان يقال ان الفعل في المكان المغصوب
تصرف فيه ايضا سيما القيام المغصوب فيكون حراما ثم فكيف كان الاحوط عدم الاكتفاء بمثل هذا الفعل فاحكم
لوضوء والتيمم لا يشترط قول الناصر عدم اشتراط طهارة موضع المصلي غير موضع الجبهة
المعتمد المرتفق المصلي او بدنه وعن المرتفق اشتراط طهارة موضع المساجد السبعة والاقوى ما ذهب اليه

واما اشتراط طهارة موضع الجبهة فاجاب نقله المحقق وتبعه المعتبر والمنتهى والمختلف وابن زهرة والسرائر
بل لا اعرف فيه خلافا وعليه المعول في الاعصار والامصار مع كونه مما يعم به البلوى ويكثر السؤال عنه
في بحث تطهير الشمس واما اشتراط طهارة ما يسجد عليه مع عدم التعدي فيدل عليه مضافا الى الاصل والعمومات صحيحة زرارة
عن الباقر عليه السلام قال سألته عن الثوب يكون عليها الجماعة يصلي عليها الرجل ويسجد عليها الاخر فكره المصلي ان يسجد
بالصلاة عليها الى غير ذلك من الاخبار الصحاح وبها صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن اخيه موسى عن البواريه
يبل قصبها بماء قذر ايصلي عليها قال اذا يبست فلا باس وصحيحة الاخر عنهم عن البواريه يصيبها البول
هل يصلح الصلاة عليها اذا جففت من غير ان تغسل قال نعم لا باس وصحيحة الاخر عنهم عن البيت والدار لا تصيبها
الشمس ويصيبها البول يصلي فيها اذا جفا قال نعم مر الكلام في هذه الاخبار في بحث مطهرية الشمس وجملة
المرتضى عن الصلاة في المزابل والحمامات وهي من اماكن النجاسات فالطهارة معتبرة والجواب عنه ان النهي محمول على الكراهة
جمعا لضعف سندها وتعارضها بالصحاح والمعتبرة الكثيرة واما ابو الصلاح فلعل مستنده ما دل على اشتراط
طهارة المسجد فانه يعم مسجد موضع غير الجبهة من المساجد السبعة وصحيحة ابن مسعود عن الرضا عليه السلام
عن الحصن توقف عليه القذرة وظلم المرفق يخصص بالمسجد ايسجد عليه ان الماء والنار قد اطهراه وغيرها
من الاخبار فلاحظ وتامل وبين بها ما مر نقله ابن بكير كالصحيح من الصادق عليه السلام عن الثاني كم يصيبها
الاحتلام ايصلي عليها قال لا ويمكن الجواب بان هذه الاخبار معارضة بعامة ما هو اكثر صحاحا واوضح دلالة وبخبر
بين الاصحاب ويمكن الجمع بحمل هذه على ارادة موضع الجبهة ولكن على بعده والله يعلم لكن الاحوط ما ذهب
المزيع عن الشهيرين الاحوط اعتبار الطهارة مطلقا لكن لم اعلم انه هل المعفو عن الصلاة مع النجاسة يختص بمن
يكون النجاسة غير معفو عنها ام لا الشهيدان في كتبهما وكذا صاحب كشف عن الاول محتجين بعدم المنع
مع العفو وبانه لا يزيد على ما هو على المصلي وسيوافيك على ما نقل ابن ادريس عن الثاني بل ادعى الاجماع عليه
قال الاجماع منا واقع على اشتراط خلو المكان من نجاسة متعدية وان كانت معفوا عنها في الثوب والبدن
انتهى وهو الاحوط بل الاقوى ايضا لاجماع المنقول يستحب للرجل استحبابا صلاة المكتوبة في
المساجد من بيوتها الدين والاخبار الواردة في فضل الصلاة فيها وذم ايجاد انها من غير علة اكثر من الاخبار
منها رواية علي بن الحكم عن الرجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال من مشى الى المسجد لم يضع رجله على رطب
ولا يابس الا سبحت له الارض الى الارض السابعة ورواه في التهذيب مكتوبا ابن بيوتي في الارض الساجد لطول
تطهر في بيته ثم زار في بيتي الا ان الزيارة اكرامه الى والا بشر المثالي في الفلاة الى المساجد بالزيارة الى يوم
القيمة ورواية طلحة ابن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي عليهم السلام قال لا صلاة لمن لم يشهد الصلاة المكتوبة

من جيران المسجد اذا كان فارغا صحيحا الا لعذر بين انه كانها يستحب لاصحابها الا ان يكون فيها
تفعل فيها ومعنى تخفيفه في بحث الصلوة العيدين ويقال لمن في المسجد بين يديه ورد الشيخ في كتاب الزكوة
الصحيح عن معاوية بن عمار عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الصلوة في مسجدي كالف صلوة في غيره الا
المسجد الحرام فان الصلوة في مسجد الحرام تعدل الف صلوة في مسجدي وما صحيح الذي ذكره المصنف في المتن وهو
بن حليم عن الامام عليه السلام ولم يجد الناس ما في مسجد الكوفة لاعدوه لما الزاد والرماحل من مكان بعيد لصلوة
فريضة فيه يعدل حجة وصلوة نافلة تعدل عمرة وعن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام قال النافلة في هذا المسجد
تعدل عمرة مع النبي صلى الله عليه وآله والفريضة تعدل حجة مع النبي وعن علي بن ابي طالب عليه السلام
دو مرو رواه الصدوق في الفقيه عن امير المؤمنين واما فضل الصلوة في مساجد المدائن مثل مسجد السهلة والكوفة
الصعصعة وزيد وغيرهم فسيجيء ان شاء الله تعالى في كتاب الزكوة واما النوافل فقال شيخ المنتهى وغيره الظاهر
ان ايقاعها في المنزل افضل لان ايقاعها في حال الاستتار ويكون ابلغ في الاخلاص كما في قوله تعالى ان تبدوا
الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم وروى زيد ابن ثابت قال جاء رجل يصلي
بصلوة رسول الله فخرج بعضنا مرهم ان يصلوا النوافل في بيوتهم وروى زيد ابن ثابت عنه صلى الله عليه وآله قال
افضل الصلوة صلوة المرء في بيته الا المكتوبة ولان مقتضى الاستحباب فعل الفريضة في المسجد وهو الجماعة
في النوافل فلا يكون فعلها فيه مستحبا باحضورها نافلة الليل فالى ركعتين جميعا قال سره في بعض فيها بين
رجحان فعلها في المسجد ايضا كالفريضة وهو حسن مخصوصا اذا امن على نفسه الرياء ورجاء اقتداء الناس
وترغيبهم في الخير يدل عليه روايات كثيرة منها ما رواه الشيخ في الصحيح من معوية ابن وهب عن الصادق ان
النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي الليل في المسجد وفي الصحيح عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال قلت للصادق عليه السلام
في صاحبهم فقال لا تكره فانا نسميه الاعلى انه قتل واجاب ذلك الى شيء من دمه صاحب الله تعالى
ان يذكر فيها فادفنها الفريضة والنوافل وافضل فيها ما فانك والجواب عن الاول بان صلوة الليل كانت
واجبة عليه فلا حجة فيها مع ان الفعل لا يعارض القول اذ لعله من جهة اقتداء الصحابة ونشر هذه الفعلة
بينهم مع ان الفعل من النبي صلى الله عليه وآله وهو لا ينافي وتنافي الاخلاص سواء وقع مستترا وبين الناس وعن الثاني
برفع منع الفعل كما قوم النافلة والاقرب ما قال من افضليتها في المسجد ولا يضر ضعف سنده لانجبارها
بعمل الاصحاب وقوله خصوصا الا قيد ان الكلام في رجحان فعل النافلة من حيث هو هو في المسجد مع قطع النظر
عن الزوائد الخارجية مثل اقتداء الناس وترويج النافلة بين الطلقين وربما كان في البيوت موانع عنه او حوائل
على اولوية فعلها غيرها وانه ربما كان الخروج الى المسجد مظنة مثل ما ورد في الاخبار من استحباب الصلوة

بالمرأة كانت او مربية في المسجدين ومسجد الكوفة وغيرها من الامكنة التي يفترض اتيانها ومع مضي الناظر
في حضور مسجد على صلوة الجماعة ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وغير ذلك مثل الصلوة في مسجد الكوفة ومسجد
مصعب وغيرها لا استغرب فاما المرأة فصلوتها اه وفي رواية اخرى عن الصادق ع قال صلوة المرأة
في بيتها افضل من صلوتها في حجرتها وصلوتها في صلوتها في الدار ولا يعارضها تقرير النبي ص على
في حضور المسجد وصلوة مسجدها لان التقرير لا يجيء الا فضليته مع ان التقرير لا يعارض القول او الفعل
بمصلحة وهي ادراك جماعة النبي ص والتوجه افضل الفضائل مع حفظهن من الاجانب يستحب للمصلي اه
اقول لا شبهة في وقوع الاجماع عليه بل نقل في المنتهى عن عامة اهل العلم ويدل على ذلك ايضا الصحيح المنقول
سنده صحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجعل العنزة بين يديه اذا صلى
عليه وآله يجعل العنزة بين يديه اذا صلى وبنحوه رواية ابي بصير عن الصادق ع قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله
ذراعا وكان اذا صلى وضعها بين يديه وبنحوها رواية سماعة عن الصادق ع ان النبي ص وضع قلنسوة وصلى
اليها وصحيحة اسماعيل ابن بزيع عن الصادق ع في الرجل يصلي قال يكون بين كوره من تراب او خط بين يديه
الى غير ذلك من الاخبار الدالة على استحباب او نحوه يكون واعلم ان هذه الاخبار تدل على تحقق بالعنزة وغيرها
مما هو مختص بالانتفاع واما الخصوص بالحائط والسارية فمستفاد من الاخبار بالمعنى غير معلوم واما الصلوة
فواضحة والاجماع متحقق فيه ايضا ولعل الفقهاء نقلوا من الاخبار الدالة بالعنزة وغيره كما يشهد عليه صحيحة
ابي بصير عن الصادق ع قال لا يقطع الصلوة شيء كلب ولا حمار ولا امرأة لكن استتروا بشيء فان كان بين ذلك
فرجة واتم من الارض فقد استترت بعضها ما استتر كرة المصنف ولا يخفى ان الكل الاخبار مطلقة من حيث
ذكر الوجود فتحمل على المقيد وفي رواية ابي بصير وصريح الطيبي والبعض المتردد بعضها الماحة في الكتب
واعلم ايضا انه لا شبهة في كون مكة شرفها الله تعالى مثل غيرها في استحباب السترة للمصلي والاطلاقات
انما لم يكن مانع من الطائف كالاذن حام وغيره للتضييق على الناس لكن ربما لا يمنع ذلك مثل الطائفين بين يديه
قال في كره لا باس ان يصلي في مكة بغير سترة لان النبي ص صلى هناك وليس بينه وبين الطواف
سترة لان الناس يزدحمون هناك فلو منع المصلي ان يختار بين يديه لتعذر على الناس وهو حسن لصحيحة
معاوية بن عمار انه قال للصادق عليه السلام اين اصلي بمكة والمرأة بين يدي وجالسة او مارة فقال لا باس
انما سميت مكة مكة لانه يبكي فيها الرجال والنساء يعني يدعون فيها ولو كان السترة مستحبة لتعرضه
البتة والمصلي يعاقب بهذا المعنى بلا شبهة وهل تحقق استحباب السترة بمرام لا الاظهر الثاني لان الحرام
يتقدر بسواء السترة بالمتنجس فانه لم تحقق الاستحباب للعموم وان كان الاولى اختيار الطاهر بخلاف السترة بعض

لما يظهر من بعض الاخبار من منع الاستقبال بين الصلوة ويبقى المدعو والظاهر انه اتفاقي لان كل ما دل
على افضلية الاستقبال ظاهر في ذلك والخبر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله اذا صلى احدكم الى سترة فليدن
منها لا يقطع الشيطان عليه صلوته وقرب المقدم هما ابن الفيد بصحيحة عبد الله ابن سنان عن
الصادق عليه السلام قال اقل ما يكون بينك وبين القبلة مربض عنز واكثر ما يكون مربض فرس وبارك
عن سهل ابن سعد قال كان بين مصلى النبي ص وبين الجدار مربض الشاة ويستحب رفع المارة عن
اذنه كما صرح به بعض الفقهاء المحسن الذي ذكر المصنف ورد في ابن ابي يعفور والبلد عن الصادق ع
ظاهر وروى الكليني عن هشام ابن سالم قال دخل ابو حنيفة على ابي عبد الله ع فقال له ما بالك اخذت
تصلي والناس يمرون بين يديك فقال ادعوه لي فقال له ذلك فقال ان الذي كنت اصلي له كان اقرب
الي منهم لقول عز وجل ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فغضب ثم قال يا بني انت وابي تابعي
الاسلام فلو رواية ابي سعيد الخدري وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله فان ابى فليقاتله وانما هو
شيطان فعلى تقدير كونه حجة محمول على تأكد الاستحباب للدفع لما مرت مضافا الى الاجماع على عدم تحريم
الدفع مع ان تأكد الاستحباب ايضا محل تأمل لرواية ابن سالم وغيرها وتحاكم طهر ان الدفع لا يمكن
بغير شائبة لان الاذية حرام بلا شبهة فيكيف يكتسب المحرم الاثم استحباب بلا نص عن اهل المعرفة والامر بالدفع
لعله انقاء وحفظا على الشيعة من ان لا يتكلموا بالتشنيع فهم جدا والظاهر من الحسن وغيره ان استحباب
الدفع اعم من ان يكون له سترة ام لا لا يخفى ما في قوله بعد الاستناد ليس بشيء فهم جدا وبقوله اه
وهل اه لا يخفى ان هذا الحمل لا يكون من جهة قولهم ما استطعت لان معناه ارفع بالمجاز على الاستناد
بتعين بين فعلة واحدة وهو ليس بشيء لان الظاهر من الخبر الدفع قبل الاستناد بل الدفع بالاستناد كما هو المعنى
في الجواني لكن يتجه ذلك بعد الفوات من السترة وكره اه ط الاقتصار ذلك والحلة التي ذكرها
واما الخبر فهو ما روي عن النبي ص انه لم يعلم المار بين يدي المصلي ما له عليه لكان ان يقف اربعين خيرا له
ان يمر بين يديه سئل الراوي بين اليوم والشهر والسنة مرة بعض العامة لذلك فيشكل الاعمال
على هذا الخبر بما لا حظة الاخبار الواردة في الامر بترك المصلي بما وافق العامة من الاخبار الكثيرة
اذا كان الخبر من العامة موافقا لهم وعلى تقدير الحمل محمول على شدة الكراهة لما عرفت وكره اه
اختلف الاصحاب في هذه المسئلة فالشيخان وابو الصلاح وابن حمزة وصاحب المنتهى في صورة تقدم المرأة والخنثى
ولم يعلم تكن حقيقة بحيث يتقدم الرجل ولو بصورة او بقدر شبر او ذراع ما لم يتقدم بجميع جسده فاذا
تقدم كذلك او كان بينهما عشرة اذرع انتقضت الحرمة وكذا فسر العلامة اليهم وبعض عن ابي ايضا

حيث نفى ارتفاع المنع في صورة تكون المرأة خلف الرجل اذا المتبادر من الخليفة تأخرها بقدر مسقط جسدها
على ذلك الشيخ بالاجماع وعن المرتضى في المصباح الكراهة وبه قال ابن الادريس وهو المشهور بين المتأخرين
الاقرب ما عليه جمهور المؤلفات من الاصل والاطلاق مع شدة اختلافات الاخبار الواردة في نحو من العمل
الواقع المنع اذ لا شك في كونها دليل الكراهة ورواية جميل ابن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي والمرأة
تصلي بحذائه قال لا بأس وتصحيح السند بابن فضال والارسال غير مضر بعد الانجبار بعمل اكثر الاصحاب لا
سيما مثل المرتضى وابن ادريس ممن لا يعملان بغير الواحد الا بعد اضافتها بالقرائن القطعية وهذا بل الاكثر
الشاهد على صحة الخبر مع انه مروي عن جميل الراوي بطريق صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال لا بأس بأن تصلي
المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي ولا يخفى ان الفصل كون القرائن بين وهو في العادة من جهة المنع بالمعنى
تعليله في هذه الصحيحة بحذاء مع ما نقلناه فان النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشة
مضطجعة بين يديه وهو حائض وكان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد ولعلها
بنيت على القياس بطريق اولى بالنسبة الى الراوي بانها مع حيضها واضطجاعها بين يديه ما كانت تمنعه
عن صلوته مع فقد الطهر والصلوة بحذاه طريق اولى او لعدم القائل بالفصل خارجة اي يكون قوله تصلي سائلا
عن تلك الشائع او غير ذلك وحملها على الوهم وهم لما ذكرنا فتح جدا وصحيحة ابن مسلم عنه عن الرجل يصلي في بيت
المرأة وامرأته او ابنته تصلي بحذائه في رواية اخرى فقال لا ينبغي ذلك وان كان بينهما ستر اجزأه وتمثلها رواية
عمر الجلي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في رواية وامرأته او ابنته تصلي في اخرى قال
لا ينبغي ذلك الا ان يكون بينهما ستر او تمر يقع عليها مع ان الاخيرتين يصلح للقرينة لحمل المراد من الاجزاء
بعين ما ذكرنا مع ان المشايخ ضبطوا في الرسالة بالتحتانية المهملة والياء فتكون الروايتين صريحتين في بطلان
الخصم وظاهرة فيما ذكرنا ولعل منشأ الغلط حصر الاجزاء في الستر لا وجه له اصلا ولا مناسبة اذ مع الستر
لا منع اصلا فكيف يقول اجزاه فان الاجزاء ظاهر في اقل مرتبة دفع المنع مع المناسبة والحصر فاقل
مرتبة الاجزاء منحصر في البعد شبر وكون احدهما رواية والاخرى فتوى الرواية الاخرى وان كان ظاهرا في البعد
والقرب منسوبا الا انه لما كان بعض البعوث غاية الصحة مع الاستناد الى ذلك ولا ظاهره اقل من
ما يرفع المنع بان يكون قوله وذلك في الروايتين اشارة الى نفس الصلوة احدهما بحذاء الاخرى فيكون ذكر
كليتي المسئلة والجملة لعل مراعات ما ذكرنا من عدم الوجه في الحصر المذكور وعدم المناسبة المذكورة اولى
من مراعاة هذا ولعل ضبط الشيخ ما ذكرنا ثم وفي بعض الاخبار ورد التصريح بلفظ الالف الذراع مثل صحيحة
الفضيل المروية في كتاب العلل عن ابي جعفر عليه السلام قال انما سميت مكة بكة لانها تبك بها الرجال والنساء

تصلي بين يديك ومن يمينك ومن شمالك ومن يسارك ومن خلفك ولا بأس بذلك انما يكره في سائر البلدان
وهو على القول بثبوت حقيقة شرعية فيه يفتقر في المطلوب واما على القول بالعدم فيه كما اصل الاقتران فلا
يبعد طهوره فيها كالظاهر لا ينبغي في ضرب السابقين عن ذلك لعدم تأدية الحرام بامثال هذه العبادات
مع ان منها وقع التصريح بعدم المانع والباس في مكة فاذا ثبت الجواز فيها ثبت الجواز في غيرها لعدم
القائل بالفصل ويدل عليه ايضا صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال اذا كان بينهما وبين بعض ما يتخطى او من
الذراع فصاعدا فلا بأس ان تصلي بحذائه وهو يصلي وصحيحة ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال
سألته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد والمرأة عن يمين الرجل بحذاه قال لا الا ان يكون بينهما شبر او
ذراع فصاعدا الى ان قال هذه اشعار بالكراهة ايضا حيث قال في آخرها كان طول رجل رجل رسول الله
ذراعا فكان يضع بين يديه ذراعا اصلي بسرة من يمر بين يديه وذكره عليه السلام ذلك عقيب ما تقدم يشعر بكونه
عليه السلام في بيان مقام ما يكره للمصلي وما يوجب فقده وذلك الكراهة الصلوة في موضع الذي المارة بين يديه
الموضع المستتر بمثل ذلك صرح الشيخ باجماع الفرقة وبشغل الذمة بالصلوة يقينا بلا يمين الا يقين
ولا يقين مع الصلوة بهذا الوجه وبما رواه ابو بصير عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الرجل والمرأة
يصليان جميعا في بيت الحديث وقد تقدم ومن الاخبار السابقة عن الصادق عليه السلام انه سئل عن الرجل له
ان يصلي وبين يديه امرأة تصلي قال لا تصلي حتى تصلي بينه وبينها اكثر من عشرة اذرع وان كانت
عن يمينه ومن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك فان كانت تصلي خلفه فلا بأس وان كانت تصلي
الحديث ورواه على ذلك جماعة ورواه عن النبي عليه السلام قال آخر من حيث آخرهن الله تعالى
تأخير من خالف وجعل تبطل صلوته والجواب اما عن الاول فبان امثال هذه الاجماعات لا يجب
من وجه ظاهر ولو سلم فغاية الامر منع حكم الفرادى من التصحيح وصحة اصلا يقاوم ما نقلناه واما عن
الثاني فبحصول الظن الاجتهادي بما ذكرناه وهو يقدم مقام المطلق واما عن الثالث فلا عرفت من
كونها دالة على عدم الحرمة كغيرها من الروايات واما الجواب عن الرواية عمار فبعدم صحتها حتى تقاوم
ادلة المنع ذكرنا مع ان مضمونها البعد بالكثير من عشرة اذرع وهو لا يقول به واما عن الرابع فبعدم
الصحة سندا ودلالة لانه امر بتأخير من حيث آخرهن الله تعالى لا مطلقا فلا يدل على الصحة في الفرع
الا اذا علم ان الله تعالى آخرهن منها وبنفي التقييد لا نعم صرح جمع من الاصحاب منهم الشهيدان
وصاحب الكفاية والشيخ علي باشتراط في تعليق الحكم بكل منهما حرمة او كراهة صحة صلوة الاخر ولو الحائض

باستجماعها الشرائط المعتبرة في الصحة فلا تعلق الحكم بالفاسدة بل يمنع الأمر حسن غير مرة كما اختاره الكلام
في حكم العدم واحتمل الشهيد الثاني عدم الاشتراط لصرف الصدق على الفاسدة ونفي فهم المعنى المتبادر
وفيه ما فيه لمنع صدق المذكور حقيقة بل الأصح عدمه مسلما لكن المطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والتنبيه
على ما اعترضه يعتبر في دفع المنع مرة أو كراهة العلم بالفساد قبل الشروع طوعا بعد الفراغ لم ينفي
في الصحة وعدم الكراهة لصيرورتها بالحلة بالمخالفات عنده أما الأول فلعدم نافي فيه الصحة التي هي
شرط الصحة والحلية وأما الثاني فلا قياس على الفعل المكروه والمرجوح والظاهر أنه مرجوح ومكروه
يعلم اطلاق الأخبار المتقدمة يقتضي عدم الفرق في اقتران الصلاة كل منهما أو سبق احدى بها على
ولكن جمع المتأخرين حضوري البطلان بالمقارنة والمتأخرة دون السابقة وبعضهم انما لم يعبروا بالمعاني
الشهيرة فانه يشعر بقول الغير بغير اختيار المكلف في ابطال صلوته بعد افتتاحها على الصحة وبعضهم
ان الصلاة السابقة كانت صحيحة قبل هذا فيكون بعده كذلك استصحابا للقاعدة السابقة والاطلاقات بعد
حصول الشك في شمولها القائم بما فوق ذلك لا يصلح قاطعة للاستصحاب لعدم تبادر هذه الصورة منها
الاخبار الدالة على ان صلاة المسلم لا يقطعها شيء والنفي نكرة في سياق النفي تفيد العموم فيشمل صلاة
المرأة المتعاقبة على صلوته بل وقع التصريح في بعض بلفظ المرأة حيث قال م وصحيحة أبي بصير لا يقطع صلاة
المسلم شيء كلب ولا حمار ولا امرأة ولا شيء فنسبة القطع الى نفس المرأة فيكون المراد والله يعلم ان
شيئا من فعلها لا يقطع الصلاة من فعلها فلا تنقطع وبالجملة ثبت من هذه الأخبار العموم المعتبر فيه
قطع صلاة المرأة لصلاة الرجل بالعموم فيجب الحكم بعدم قطع الصلاة الرجل لصلاة المرأة ايضا لعدم القائل
بالفرق لو صليا ولم يعلم احدهما بالأمر الا بعد الفراغ فالظاهر الحكم بصحة صلوتهما لعدم تعلق النهي
بصلوتهما لعدم شمول الاطلاق لهما في هذه الصورة لكونها غير متبادرة منها بل المتبادر غيرها واما لو علما
في الاثناء فالظاهر الصحة ايضا لاستصحاب وعدم معلومية تعلق النهي بهما نظرا الى عدم كون مثل هذه
الصورة متبادرا من تلك الأخبار فتنفي الحكم بالحرمة والبطلان والكراهة وكذا لو علما بغير دليل
مكان واحد والمتيقن من التنبيه في بعض الفصول بالوجوب كما نقل عنه صلى الرجل أو المرأة
قائما ويصرح جماعة من الأصحاب قلت والظاهر ان حكمهم بذلك من التنبيه في بعض الفصول كما
كما نقل عنه وظاهر بعض الأخبار معتبر الصحيح ابن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن المرأة
تصلي الرجل فاذا صلت صلت المرأة والأمر حقيقة في الوجوب وظاهره ايضا ابي بصير ولا يمكن
الاستدلال لعدم وجوب تصحيح عبد الله بن أبي يعفور قال قلت للصادق ع اصلي والمرأة على جنبي تصلي

فقال لا الا ان تقدم هي او انت الحديث لضعف الدلالة لاحتمال ارادة الحديث لضعف الدلالة لاحتمال
ارادة ان الرؤية او الكراهة لا ترفع الا ان تقدم هي او انت ويكون المراد انها ان اتفق تقدمها
على صلوته فلا يكون مع تقدم صلوتها وربما يكون لعدم ارادة الرجل الصلاة او انها ما كانت تقدم
اثر بريد الصلاة او تقدم فكن ما كانت تقدم الحلة لكنها صحت وتقدمت وبالجملة ليس فيها دلالة
على عدم وجوب تقدم الرجل لعدم المنافاة بين تقدم المرأة بسبب من الأسباب المتقدمة وبين وجوب تقدم
الرجل لكن على المختار من كون المنع عن المحاذاة مع التقدم بمضمون الدلالة الأمر بالتقدم والرواية
فيشكل الحكم بالوجوب ويقوى الاستحباب هذا في غير المكان المشترك بين المرأة والمركب فيهما
وبغيره فلو كانت منفردة بأحدهما فلا اولوية لتفطنها على ملكها وكذلك فتصار على موردها النص ولكن
الأفضل لها تقديم احدى الجزئين المذكورين ولو كانا معا يتقدم في المكان المشترك افضل لان التقدم لما
يظهر من فحوى الجزئين وفيهما لو صلت المرأة مع الامام جماعة مع وجوده لم يفعل المفعول بالتحريم
والبطلان تبطل صلوتها وصلوة الامام ومن على يمينها ويسارها ومن تأخر عنها مع علمهم بالحال مع
عدم العلم تبطل صلوتها وصلوة الامام ومن على يمينها لا غير ولو علم الامام خاصة تبطل صلوته خاصة
هذا اذا حصلت المحاذاة والا فلو صحت صلوتها هذا كله على القول بان الصلاة الظاهرة تؤثر
في السابقة او جعلت تكبيرة المأموم مع الامام لو كبرت معه والا صحت صلوة الامام لفقدها لكن
يبقى الكلام في المأمومين والحكم البطلان مع علمهم بصلوتها قد الحق جمع بين الأمة ان هذا
الحكم مقصور على الاختيار فلو خاف الوقت لمكان فلا كراهة ولا تحريم واستشكل في الروض
على تقدير الحرمة بناء على ان المحاذاة مانع من الصحة مطلقا والنصوص مطلقة والتقييد بحال الاختيار
يحتاج الى دليل وفيه ان الحكم بالبطلان مثل تحريم عدم ظهور شمول الاطلاقات لهذه الصورة نظرا
الى كونها غير متبادرة وغيرها متبادرة ويجب على المخالفات على المتبادرة منها عن الاطلاق دون
غيرها ولو سلم الشمول يجب تقييدها بالادلة الدالة على وجوب وقوع صلوة كل منهما في الوقت
دون خارجه ولكن هذه الأدلة اقوى بحيث لا يقاومها مثل هذه الادلة المنع وان قلنا بالدلالة
لو كانت اعلى منها واسفل بحيث لا يتحقق التقدم ولا التأخر وامكنت المحاذاة
ان نظر الصحة لعدم معلومية دخول مثل هذه الصورة فيما دل على اشتراط الخلو فيه في رفع الحكم حرمة
او كراهة وتردد الشيخ في ذلك نظرا الى مقتضى شمول الصحة في الرواية بالتقدم والمحاذاة عدم المحاذاة
بالتقدم والتأخر والمحاذاة واشتراط نفي الباس بالصلوة خاصة يقتضي اعتبار الصحة هنا لعدم تحقق المنافي

تعارضا تساقطا فيما مر من ان الصحة النادرة الشاذة الغير المتبادرة من الاطلاقات ليس باطلة
فيها على الاشهر الاظهر لقصاص الحكم المذكور حرمة او كراهة بالرجل والمراة اما العجوز والصبية فلا
اما على القول بعدم مشروعية عبادتهما فظاهر واما على المختار من كونها
مشروعة فكذلك ايضا اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد النص لعدم اطلاق الرجل والمراة عليهما حقيقة
وان الحلق خالف الاصل في الاطلاق الحقيقة وهو الذي قد مناه ولو سلم اطلاقهما عليهما بعد جعله على
ما ذكرنا دون ما ذكرتهما من الافراد بغير المتبادرة وعن الشهيد بعض حواشيه الظاهر ان الصبي
والبالغ بقرب حكمهما من الرجل والمراة والمنزعي بالبالغ الصبية لان الصغيرة التي على فاعل فيترك فيها
المذكر والمؤنث وله وجه لبعد ما ذكرناه وما قاله بعض من ان مستنده ما يوجد في كتب اللغة من اطلاق
الرجل على غير المكلف فانه قال في القاموس الرجل بالضم معروف والجمع رجال ورجلة ورجالى بفتحتين
وفي الصحاح هو الذكر من الناس فغير جيد اما اولا فلان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خصوصا
مشتركا واما ثانيا فبعد تسليم كونها حقيقة واما في اللغة حقيقة فلا شك في انصراف العرف لمثل هذه
الاطلاقات الجارية فيها وكذا عدم التبادر او تبادر الغير والصحة السلب بعد ح ان عبارة القاموس
ربما يظهر منها كون الرجل مجازا في العرف حقيقة فيه حيث اجال معناه الى العرف فقال انه معروف
مضافا الى تعقيبه ذلك بالجمع فيه وظاهره ترديد مشترك الاطلاق على المتبادر حيث ذكره بلفظ او
وبالجملة هذه القرائن ربما تفيد بالجمع في الاول واطلاق رواية ابن سلم وبعض الطبي المتضمنة
للاية وان كان يشمل الصبية الا ان المتبادر منها في المقام هو البالغة كما لا يخفى المتضمنة
لطهر من الاخبار واطلاق كلام الاصحاب اعتبار كون الطاهر مانعا من الرؤية لكن المتبادر منه الاطلاق
الا انه من رواية علي ابن جعفر عن اخيه موسى عليهما السلام عدم اعتباره حيث قال فيه سألته عن الرجل
هل يصلح ان يصلي في مسجد قصير الحائط والمراة تمر تصلي بحيالها وهي تراها وتراه قال ان
كان بينهما حائط قصيرا او طويل فلا باس وعلى الاخبار لكن تقييد الاخبار الكثيرة المحمول بها بهذين
الخبرين الذين لم يعرف العامل بهما من الجمهور مشكل الا انه في مقام الكراهة لا باس لما تمر في
ادلتها ويكفي ان يجعلا قرينة الكراهة من جهة انه قال ليس المقتضي للحرمة الا الظاهر
المنظر لجواز الصلاة اذا كانت قواسعا رية ولمنع الاعمى من غض عينيه وقد جعل منشأ الكراهة
وعن البيان في تمثيل المظلام ونقص المبصر نظرا لقوة المنع واول بالمنع منع التصحيح نقض الاصحاب
واستوجه سيد المحرر التحريم في الاعمى واستشكل فيه غض عينيه وعن الشهيد في الذكرة المراد
بالطاهر الحاجز بينهما بحيث يمنع الرؤية من جدار او ستر او غيرهما والظاهر ان الظلمة ونقص البصر

لا فيان

لا فيان فيه وهو اختيار المص في التحرير لا تفيض التصحيح عنه مع اختلاف اقوال العلم عدم اجراء مثل
من ذلك لان الواجد في المصحف اما بلفظ الحاجز او الستر او الحائط وعن هذه الفاظ لا يصدق على ما ذكروه
ما ذكروه خالفا بين الدليل ويؤيد عدم الاشارة في شيء من الاخبار الى شيء من ذلك لا سيما مع كونها وجعل
حصولا من الوجه لعبث فيها لا سيما وتفيض التصحيح عنه وكره الى صدر اهل الجهة بل العلة
فيه لمحمد بن عبد الله ابن حنظل من الصادق عليه السلام عشرة مواضع لا يصلى فيها الطين والماء والحمام والقبر وبين
الطاق وقرب المزبلة ومعاطن الابل وجوف الماء والطريق وما ذكره المص من المرتق عن عاد عن الصادق انه سئل
عن الرجل يصلي بين القبور هل لا يجوز ذلك لا ان يجعل بينه وبين القبور عشرة اذرع من بين يديه عشرة اذرع
من خلفه وعشرة عن يمينه وعشرة عن يساره وعدم الجواز فيه محمول على الكراهة لما ذكر ولصحيحة علي بن يقطين
على الظاهر لا باس بالصلوة بين القبور ما لم يتخذ القبر قبلة ولعل المراد من اتخاذ القبر قبلة مثل الكعبة
هو العلم من اللفظ لا استقبال الرجل بين يديه سجودا بل الظاهر ان المسجد الحرام لما ذكر ولما ظهر
انه يفهم من عدم الفرق بينه وبين العصر الاخر منعا وجوبا بل مقتضى ظاهر صدر هذه الرواية ايضا ولما ورد
عن النبي صلى الله عليه وآله لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله لعن اليهود فلا تتخذوا قبور انبيائهم مساجد فان
القبر قبلة في غاية الطهر في جعله قبلة مثل الكعبة وبين يديه قوله ولا مسجدا الى ان قال وعن زرارة عن الباقر
قلت له المقبرة بين القبور اصلي بين خلالها والقبور شيئا منها قبلتي فان رسول الله صلى الله عليه وآله
نهى عن ذلك وقال لا تتخذوا قبري قبلة ولا مسجدا فان الله تعالى لعن الذين اتخذوا قبور انبيائهم مساجد
والجملة ثم يظهر من الرواية منافاة الاخبار السابقة وفيها بل ظاهرها الموافقة لها فظهر بما ذكرنا
اما اتخاذ القبر قبلة اه وفي المنتهى انه لا يجوز الصلوة الى شيء من النص حتى يكون بينه وبين حائل والقدر
لبنة او غيره منصوبة او خشب موضوع ثم قال روى انه لا باس بالصلوة الى قبر منها قبر امام والاصل ما ذكرنا
انتهى ولا يخفى ضعفه لما عرفت وان نسب عدم الجواز الى القبر الى الصدوق والاطلاق ايضا مع التامل في صحيحة
الحرم من كلامهم بل ربما يظهر ذلك من كلام المفيد فانه قال بعد ما ذكر بلا فصل ويصلي الزائر عند الرأس ويجعل
افضل من ان يصلي المقبر من غير حائل بينه وبينه واما الصدوق فيفهم بعض الرواية وعرفت المراد منها ويظهر
من كلام المفيد وغيره عدم المنع وتحريم الصلوة الى القبر الامام ايضا وان روعي في التصحيح عن الحميري قال
كتبت الى الفقيه اسأله عن الرجل يزور قبور الائمة هل يجوز ان يسجد على القبر امام لا وهل يجوز عند زيارتهم
ان يقوم ويرى القبر ويجعل القبر قبلة او يقوم عند راسه ورجليه وهل يجوز ان يتقدم على القبر ويصلي ويجعله
خلف امام لا كما جاء في قراءة الزيارة وشرفها اما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة

بل يضع خده الايمن على القبر والصلاة فانها خلفه عليه الامام ولا يجوز ان يصلي بين يديه لان الامام لا يتقدم
عليه ويصلي عن يمينه وشماله وفي رواية هشام بن سالم عن الصادق عليه السلام في حديث طويل اتاه رجل
فقال يا ابن رسول الله هل يزار والوالد قال نعم ويصلي عنده وقال يصلي خلفه ولا يتقدم خلفه الا
ان الظاهر منهم عدم العمل بظاهرها وان صح سندها لاجل ان اقل المفيد والاصل ما نقلناه وكثير منهم
لم يستثن الصلاة الا قبر الامام ع عن حكم بكراهتها في المقابر والى القبر بل ربما صرح غير المفيد انه يتوقى العمل
بها والعمل بالمنع كليه مرتبا وكراهته منهم المحقق في المعتبر ومنهم من صرح بدخول تحقق الصلاة الا قبر
الامام في المنع مثل الشهيد في س وبعضهم منهم وان اعمل بها الا انه اول عدم الجواز بالكراهة مثل الشيخ
في يب لكن لا يخفى دلالة على كراهة الصلاة لا قبورهم مطلقا المرسلة والموثقة المنع من الصلوة في المقبرة
عن الصلوة الى قبورهم فيحتمل ان يكون قبورهم لعدم تبادره سيما بعد ملاحظة ما ورد من التصريح
خلف قبره مما نقل في كتب الزيارة بحيث يظهر من الناقل تجويزه للعمل بروايته ايضا ويدل عليه مثل صحيحة ابي حمزة الثمالي
عن الصادق ع حيث قال فيها ثم يقدم رجلك خلفك عند راس الحسين ع ويصلي الركعتين قال وان شئت صليت
خلف القبر وعند راسه افضل الى غير ذلك من اخبار كثيرة معتبرة مثل صحيحة معاوية بن وهب في حديث زيارة
الحسين ع قال من صلى خلفه ركعة واحدة من يوم لعنا الله تعالى لقي الله عز وجل يوم القيمة وعليه من الذنوب ما يغتم كل
شيء جرمه ومثل ما رواه في ف عن الصادق ع حيث قال في خبر يونس بن ظبيان في عبد الله عليه السلام بين يديك فصل
ركعات وقد مضت بزيارتك وفيه ايضا عن الحسين بن خطيب عن الصادق ع اذا فرغت من السلام على الشهيد
فقف لي عند الله عليه السلام فاجعله بين يديك ثم تصلي ما بدا لك وخصوصا ما روي عن الصحابي ع
الباس اصلوة في الصلوة بين القبور وان المعارض لها لا يقاوم بها سيما بعد ما ورد من ان الذي يصلي اقرب
الى من يصلي الى ربه واشال ذلك خصوصا مع الظهور لذا الشيخ يدعو الخ في امثال ذلك من العامة وورود الاخبار
المتواترة في ترك العمل بما وافق العامة لا سيما بعد الصلوة في الاوقات المكروهة فظهر مما ذكر اضعاف
صحيحة البزنطي ورواية هشام من هذه الجهة مع انه يظهر اعتبار الصحيحة عند الطبرسي ايضا ولكن الشيخ في التهذيب
وغيره هم الظاهر اتفاقهم على ترك العمل بظاهرها من عدم جواز الصلوة مقدما على قبره وان مال اليه بعض
المتاخرين منهم خلاف العلامة الحلي في استشكل في صحة الصلوة ملاحظا ان قبره لما في الصحيحة من المنع منه ايضا
ذلك الاخبار فان فيه انه اجاز سائر الزيارة وهكذا الصلوة فانها خلفه ويجعل القبر بين يديه ولا يجوز ان يصلي عن يمينه
يمينه ولا عن يساره لان الامام لا يتقدم ولا يساويه وفيه التعليل المذكور فان الامام كما لا يتقدم عليه لا يساويه

على المقبر

على المقبر ويقتضي ايضا ان قبره ع على ما روي في سبب دفنه الصلوة فانها خلفه يعقبه الامام مع ان صاحب الحدائق
ربما كان اضبط من الشيخ في يب فيكون الخبر لا ساقطا من فخمة سبب السقط اقرب الى الزيادة سيما مع ذكر
من نادر بن الطبرسي لا ملاحظة ما ذكر ربما احتمل ان يكون قوله ع ويصلي عن يمينه عطفا على قوله يصلي بين يديه
يتقدم فيدل عليه عرف الفقه وعدم الجواز وان كان خلاف الظاهر الا ما ذكر فتم وبالجملة الاحوط في العمل ما ذكر
واما المنع في التحرير فغير الاشكال الذي عليه ويدل الاشكال في الحكم بتحريم المساواة ما ورد في خبر الاخبار
من الامر بالصلاة عن راس الحسين ع والله يعلم فروع المرجح من الاحتياط بالقبر والقبرين
ومن خلال العلامة الحلي ان استشكل عن الخلاف وهو كذلك الا ان الظاهر منهم من قولهم ع ما لم يتخطى القبر
فلا ترد ومعرفة ما فيه ويمكن ان يكون مستندهم نفس الشهرة او تبعا العلامة مع المساهمة في ادلة الكراهة
من معرفة ما تقدم في كلام الشيخ المفيد بعد حكمه بالتحريم انه حكم بتحريم الرمل والهرولة او تقدم لبنة او خشبة منقوشة
او صوب من جص وربما يظهر ذلك من غيره من الاصحاب ايضا وهو جيد اذا كان مستند الوقوف والاشكال
فيه بالاصل حيث انا لم نقف على ما خذه ولعلهم لهم ذلك من الاخبار الواردة في استحباب الزيارة وانما تنفع لانا
ما ذكر وقد مرت فلا حظها مع انه ورد في تقدير عمار ان يرمل ذلك بعد عشرة اذرع من الجانب الاربعة الكف
الشيخ يكون القبر خلفه المصلي عن البعد قال في الروض وهو يجتمع ان الصلوة بين المقابر والرجل خلفه
والا فقد تقدم اعتبار ما في القبر خلفه من خلف حده اذرع انتهى وهو جيد ثم لو كان الحائل جدارا او نحوه
ما يخفى به يخفى بالقبر فلا اشكال في جواز الصلوة من غير تحريم ولا كراهة لان القبر يخرج من كونه قبرا
وغيره وغير ذلك ولا نريد لزوم الكراهة ولو كان بينهما جدار ان سقوطه مع ان الخروج عن الاصل انما هو
انما هو الاخبار وهو غير شاملة للمقام لعدم تبادره منها قال في المنتهى لو بنى مسجدا في مقبرة ازيلت
الكراهة لانها لا تخرج عن الاسم انتهى الكلام ولكن كراهة او كراهة واضح في المقابر التي تكون
باقية على حالها ولم يسلب عنها اطلاق الاسم في العرف والظاهر عدم جريان الحكم المذكور فيها اما على الاصل
بقاء المبدأ فظ واما على القول بالعدم فلعدم ظهور اندراج مثل هذه القبور في الاخبار روى عن
طلحة بن الصادق ع ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهى عن الصلوة على القبر وهو محمول على الكراهة لضعف السند
سامة ونقل في الروض عن ابن بابويه القول بالتحريم وكانه حكم بذلك اخذ الظاهر القبر وفيه ما تقدم
وان يصلي الى اخذ الاجماع خبرا اعتبارا بعد انعقاده على جوازها اضطرارا والقاطع لم نقف مع علم المحقق في المعتبر
وشرح المختصر والسيد السند في كتاب الذكرى وظاهر الشيخ في يب الاستصحاب على الجواز على كراهة وضعف الاشكال
التحريم بل ادعى عليه الاجماع وهو الاقوى لنا بعد ما مر من ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية

والاجماع المنقول والاخبار المتواترة في ان الكعبة قبلة فان المتبادر منها الوجوب لا الجواز لصحاح المستفيضة منها
صحيحة ابن عمار عن الصادق قال لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة فان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يدخلها قط ولكن
دخلها في غير مكة فصلى فيها ركعتين بين العمودين وعمد اساطين وصحيحة محمد بن مسلم عن احدهما قال لا تصل
المكتوبة في الكعبة ولا في الحجر وفي الصحيح ايضا قال ويجوز صلاة اربع ركعات اذا اضطر الى ركوبها
وفيها الدلالة على المطلوب من وجوه مع كونها من الآثار الصحيحة عن الصادقين سندا ودلالة الا ان هذه الصحيحة
في موضع آخر الموثق عن احدهما قال لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة وفي موضع آخر الصحيح عن احدهما
وتلزم وانا اذا خاف فوت الصلوة فلا باس ان يصليها في جوف الكعبة وفي الموثق عن محمد بن عبد الله الازرق
قال رأيت جعفر بن محمد يسأل ابا الحسن عن الرجل اذا حضرت الفريضة وهو في الكعبة هل يصلح الفريضة من الكعبة
استقبل القبلة وصلى بايماء وكذلك قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وفيها وجوه من الدلالة على المطلوب في غاية
الوضوح وان كان بعض الوجوه محل تأمل بالنظر الى الوجه القائل اذ لعله لم ينقل اصل الكيفية المذكورة في الرواية
لكن لم يضر بما ذكرنا عرفت عن ان عدم العمل ببعض الحديث لا يمنع من التمسك بالباقي مما ذكر طعن المالك
في ذلك ويشهد عليه ايضا ما دل على ان اذا ركعت الصلوة وهو في الكعبة او قام لم يكن قبلة فتلقى على بناء
ويصلي على بيت المقدس بالايماء وما اوضح من خبر ابن محمد عن اسحق بن جرير عن عبد الله بن صالح عن الرضا
بل لا يخفى انه دال على المطلوب وبدلالة ايضا ما سيجيء في اخبار الياسرية من القبلة ثم ان الاخبار
ما عدا الحجر التي هي من اجزاء الكعبة بحيث يكون مستقبلا بعينه كذلك الجزء وعن الروايات
ترجحا وفي كيفية نقل هذه الادلة واجيب عن الاول بمنع الاجماع من المحرم كيف وصرح اكثر
قائل بالكراهة وعن الثاني بعد التسليم لزوم القبلة ما يحمل على الكراهة ثم قال ويمكن المناقشة في هذه
الرواية الاولى من مقاومتها هذين الخبرين من حيث السند وتشكل الترجيح بما عن ظاهرها وفي
ذلك الاعتبار سند الرواية وشيوع استعمال النهي في الكراهة بل ظهور الفعل لا يصلح فيه كما لا يخفى اقول
فيه ان ما اجاب به من ان الحجر الموجود على جزء من اجزاء الكعبة ما لا دليل عليه واما الحجر فادلة على ظاهر
الادلة من التوجه الى جهة الكعبة والبيت والمتبادر منها الوجوب من حيث المجموع كما عرفت نعم الاخبار
ما ذكر بعض من اجزاء تلك الجهة واحدها في الآخر وما قال في بعض الروايات اه فيه انك قد عرفت
ان ما دل على المنع صحاح مقاوما الى غيرها من المعتبرة الكثيرة فليتأمل قال وعن الروايتين مع ذلك الحمل على الكراهة
موقوف على وجود معارض اقوى وهو مفقود اذ ليس الا موثقة يونس بن يعقوب انه قال للصادق
حضرت المكتوبة وانا في الكعبة اصلي فيها قال صل في المسجد الحرام فقال الفطحي يونس بن يعقوب فيها

عن ابيه وصاحبك يشترط الايمان في قبول الخبر ظاهرا فان في السند واحد غير موثق لا يكون حجة فضلا
ان يكون اثنين وعلى تقدير حجية الموثق لا تأمل لا فرق بين هم معارضته للصحيح فكيف الصحاح فكيف اذا انضم
المعتبرة وكيف اذا انضم اليها الادلة الاخر كما عرفت ووجود عدم المعارضة واضح فضلا عن المقاومة
ان يغلب على صحيح ما ذكر وما قال من ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر ظاهر فان الصلاح مقابل الفساد
والفقهاء يبنون على ظهور الحرمة بها الفساد الا ان يخفى ان فيه قرينة واضحة على ارادة الحرمة وهي تمام اما
اذا خاف فوت الصلوة مع انه يمكن حمل الصحيحة الموثقة على الصورة الاضطرار كما يتفق كثيرا من ازحام الناس
المانع من التربع ومع هذا لا يطلق على المنع فيها بين الاخبار وهو اولى بحمل الكل على الكراهة مع ان
على عدم الحرمة مع ان ظاهر عدم الكراهة ايضا فان مكث الموثق بغير الشهرة بتقاوم بالمكرين الادلة
كشهرة بين المتأخرين بملاحظة دعوى الاجماع على الحرمة ونقل الطبرسي والصدوق الاخبار الحرمة مع كونها
موافقة من مذهب الشيعة وما يتسمع ومع ذلك المعارض لها في غاية الكثرة في غاية القوة وغير الصحاح
وقول الكون الفضلة في الكعبة وما ذكر طعن جمعة الحرمين والجواب عنها في البدائع اكراهة مكث البدن
من المتوضأ وادخال سائر الموانع التي ذكرها المص في صحيحة معاوية بن عمار عن الصادق قال يكره الصلوة
في بلد بوال في الطريق البيت وهو خاف الجيف وبيت الحمام وقبلة الى ان قال ويكره ان يصلي في
الجواب الحرام من الطريق طريق مكة وعن نفسه ابن حمزة عن بعض اصحابنا عنهم قال لا يصلي في ما دون الثنية
وكراهة الكل محل وفاق ظاهرا وادى المشترك بفتح الميم وكسر الفاء او ضم الاول وكسر الثاني موضع
مخصوص في طريق مكة على المشهور قال ابن ادريس وهو المنقول عن جمع المحدثين لكن عن المنتهى انه الطريق
المخصوص الى كل موضع فان فيه شعابين الثنايا فيكره الصلوة فيها لما فيها من استغلال القلب بالنظر اليها انتهى وفي
الدروس الثنية ضرب من الجبل وكانت يقال الارض فيها شعابين الثنايا وبالضم واحدة من الثنايا مضيق
وهو المراد هنا وقيل هي الاربع كلها مضيق بها انتهى وفي جواد الطريق اه هي على ما قيل
العظمى منها التي يكثر سلوكها وكراهة الصلوة فيها وما فيه لها واردة في الصحيح معاوية بن عمار
سمعنا صحيحة ابن مسلم عن الصادق عن الصلوة في السفر قال لا تصل على الجادة واستقبلها بجبهتك وغيرها من الاخبار
والفقهاء حملوا على الكراهة لما ذكر واحتمل بعضهم ان يفعل من الرضام قال في طريق يمشي فيها وتطرقها كانت
جادة ام لا لم يكن فلا ينبغي الصلوة لظهور لفظ لا ينبغي في الكراهة المصطلح عليها مع الفريضة فاهضة لا
الكراهة حيث التصريح بانه لا ينبغي في الطريق سلم ولو في غير الجادة كثيرا فيها التكلم لا والمنقول ان القائل
بالحرمة وهو المفيد والمستفاد من ادلته حرمة الصلوة في الجادة خاصة دون الطريق المطلق ومقتضاه عدم

في غير الجانة وتمام الكلام في موضعه الحسن بن الجهم عندهم قال كل طريق نولها فلا تصل عليه قلت روى عن جعفر
ان الصلوة على الطواهر لا باس بها قال ذلك بها ساقط الاجل واما ما يقوله روى عن جعفر بالصحة
السابقة وصحيحة الحلبي وغيرهما من التصريح بعدم الباس بتفسير انظم انه لا فرق في الكراهة بين ان يكون الطريق
متصلا بالمارة ام يقتضي المشي وتقوى الاتجاه اما الى استلزمت الصلوة تطويل المارة وبينهم عن المرور فلا
ريب في الحرمة لاجل مقتضى المعاونة وهو الظاهر من الاتجاه الى وعن جملة منهم التصريح بها مع ايضا لان
الصلوة تصرف علام فيكون حكمها حكم الصلوة في دار الغصب فتم جدا ثم اعلم انه لا فرق في الحكم الاول بين
كراهة او تحريم في الطرق النافذة اما المرفق بها فان وقعت باذن اربابها فاصحا لا لان التصرف الحرمة
او كراهة اطلاق النصوص وعدم الاصل ولا لاطلاقات عدم الشمول اطلاق تلك الاخبار للمقام بمقتضى
التبادر ولعله الاقرب وان وقعت بدون اذن اربابها فالاقرب الحرمة والبطلان لما مر في الصلوة
في الدار المغصوبة معاطن الابل اه هو على ما نسبه الاصحاب مواضعها التي تاوي اليها المقام
او الشرب وخصص كلام اهل اللغة انها اعم من ذلك فانهم قالوا معاطن الابل مباركها حول الماء لتشرب فلا
بعد كل والمحل الشرب لا كل والمحل الشرب لا قل وفك بعض نقل الكلام اهل اللغة لكن الظاهر عدم الفرق
بين موضع الشرب وغيره وهو كذلك لما يظهر من الاخبار مثل صحيحة الحلبي انه سئل الصادق عن الصلوة
في مراح الغنم فقال صل فيها ولا تصل في اعطان الابل الا ان تخاف على متاعك الضيعة فاكنه وضعه بالا
وصل اذ الظاهر ان المراح اعم لو لم يكن مختصا بالمأوى على صريح في اللغة انه ما وعى الغنم مع ان في الاخبار
ما يشعر بالصلوة في المعاطن فالزام ويجوز تخصيص الغنم فلو كان المعاطن مباركها لخصص الابل كان
المناسب ان يقولوا ولا باس في غير اعطانه من ماوى الغنم وغيرها الا لا يخفى وبينه عليه اضم التعليل
المستفاد من الحديث النبوي اذا ادركتكم الصلوة وانتم في اعطان الابل فاخرجوا منها وصلوا فانها من نعم من
خلقها الله تعالى انها اضرب كيف تشخ بانها والاخبار في منعها من الحسن وسر تنظر بمركبة فيظهر ان هذا
هو السبب في المنع بمنبه اعلم ان الظاهر من اطلاق الاخبار وكلام الاصحاب عدم الفرق في الحكم المذكور بين وجود
الابل في المعطن وعدمه وبه صرح في المنتهى معللا بانها بانتقالها عنه يخرج عن اسم المعطن اذا كانت
تاوي اليه وظاهره انه لو كان ذلك الموضع انما تعود ركبها وغير مرة واحدة ثم لم تعد اليه لم يتعلق به الحكم بعد الترك
وهو كذلك وما يعني الخيل كراهة الصلوة في المقام هو المشهور بين اهل الفتاوى علام الا يعرف فيها
سوى ابن الجنيد حيث نسب الى التحريم وهو ضعيف لما يظهر من الاخبار من اختصاص المنع باعطان الابل
وجعل الكراهة مفهوم سماعة قال سألته عن الصلوة في اعطان الابل وفي مراح الغنم والبقر فقال لا تصل في مبارك الابل

وكان بها باس وامر بالصلوة في مراح الغنم فلا وقوية سماعة قال لا تصل في مراح الخيل والبغال والحمير وصرف بحيث لكم
ابوابها ما يمر الى احتمال الصحة فيها تم وذلك ان كل هذه الشهرة بين الاصحاب والعامة ومستندها رواية
في الفقه الرضوي تفرق الصلوة بين الغنم وغيرها وضعف السند غير مضر لما عرفت وفي الصحيح عن علي بن جعفر
عن الصلوة في بيت الحمام فقال اذا كان الموضع نظيفا فلا باس وعليها الصدوق على الظاهر وفي الموثق عن عمار بن موسى
سألته وعليها الشيخ ايضا على الظاهر وظاهرها نفي الكراهة مطلقا وبنحو المذكرة على عادة التمر فان كان الغالب
لم يكره وان كانت كثيفة الرائحة فيكون ماوى الشيطان وكره واستضعف في الذخيرة هذا البناء لجواز ان لا يكون
معللا او يكون العلة غير ما ذكر انتهى مع ان في الصحيح والموثق اشعارا بعلة الكراهة وانها هي القذارة استقذارا وان
احتمالها لا يوجب الا الاولوية في الاخبار فتامل والظاهر عدم الكراهة في الشمع لعدم تبادره مما دل على الكراهة
شاملا لا الاصول والعمومات مما دل على الزام فالظاهر الكراهة لعموم المشهور وغاية اشعارها بما يكون موضع النظيف
منزها عن الكراهة المشهورة ويحتمل ان يكون خاليا عن حكم الكراهة كما ذكره المص ويكون الاولى اجتنابه ايضا
احترازا عن التهمة واحتمال بقاء المطلع على الاقتداء وما ذكره الصدوق والشيخ ان كان مرجعا فيه فرق بين الكراهة والحرمة
الاجتناب وكيف كان لا تامل في الاولوية وان مع الاضطرار والعسر لكون كراهته والاولوية اجتنابه
الى الى وتطلع الصلوة اليه ولا يخفى ضعفه لضعف الدليل واما سطحه فلا كراهة فيه اصلا وقلت
اه العول العامل في موضعه فان لا تصل في بيت فيه خمر وسكر فيظهر منه الكراهة في بيت فيه سكر او
كان فيشمل انتفاع المسكر ايضا فلا تامل واما غير المسكر منه فلا الا ان يقال بان ما دل على كون انتفاع غير مجوز
واشاله مشعر ولذا حكم الفقهاء بكون انتفاع مرا ما نجسا يوجب اشارة الحق وان لم يكن سكرا وضعف ان الظ
في المقام لعله ارادة المسكر منه وكيف كان فالظ الكراهة اذا وجد فيها المشتمل من الخمر او المسكر وان كان
البيت معدا لاجل ام والمراد هنا الخمر والمسكر العقل اي يشرب الخمر او اشارب المسكر فلا يشمل العنب الوف
او يشتمل بمجرد العلمان والتشبيه وان حرم شربه لانه فلا مانع من الصلوة في بيت يتخذ فيه الخل وا
لو قيس من العنب او التمر او غيرهما والمتعارف اتخاذها في البيوت واذا فلا في الفقيه فلا يجوز الصلوة
في بيت فيه خمر محصور في اناء الخمر والموثقة وان ورد فيها النهي الظهور الحرمة والحقيقة فيها الا انها
ورد فيها قرينة تشعر بالكراهة وهو قوله لان الملائكة لا تدخل وهذه تعمها ما لو يسب الطهارة المتاخرة
ورد في كثير من المكروهات مثل البيت الذي فيه كلب او صورة انسان او انا ربان فيه على الفعل
بان الموثق جيد وان كان موثقا ورد الا فالامر واضح مع ان الكل اضعف بالكراهة سوى الصدوق وضعفه
القدر يكفي الخروج من الظ في مثل المقام مع انه يظهر من التنبيه كون ظهر في احتمال المقام الكراهة او اراد

لما رواه الصدوق في رسالته عن الصادق انه قال لا تصل في اعطانها كلها الا ان يكون كلب الصيد او غنم
دونه بابا فلا باس فان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا بيتا فيه تمثال ولا بيتا فيه جنب في الفقيه
حسنة محمد بن مروان عن الصادق ان الرسول ان جبرئيل اتاني وقال انا معاشر الملائكة لا ندخل بيتا
فيه كلب ولا تمثال جسد ولا اناء يبال فيه وبهذا المعنى رواه عمر بن خالد عن الباقر ع والظاهر من الروايتين
الكراهة في بيت فيه الاناء الموضوع في البيت تحت الطفل يبول فيه كما هو المتعارف في العراق وغيره
من البلدان ويلزم منها عسر وحرج مع احتمال ان يكون النادر ما يكون فيه المكلف اذا الحيز ايضا يكون
ظ اللفظ الحرم والتحريم او غير جنب لما رواه في الفقيه انشغام عن الصادق قال لا تصل
في بيت فيه جنب ولا باس ان تصلي في بيت فيه جنب او نصارى وفي رواية اخرى عن ابي جعفر ع ان كان
وردت الروايتين صحيحتين عن الائمة جواز الصلاة في بيوت المجوس وعن ابي يونس الوضع بالماء وكذلك
في البيع والكنائس ويحتمل ان يكون بيت المجوس حكمه حكم البيت الذي فيه جنب فتخفف الكراهة
او تنزل بالرش في الاول دون الثاني وكيف كان يكره الصلاة في الكنائس والبيع والكنائس لما ذكر ولكراهة
تنزل او تخفف بالرش فيها ايضا لما عرفت وفيما اعتن بيا لا او معدا الغائط لرواية عمر بن
خالد التي اشير اليها انما هكذا قال جبرئيل يا رسول الله انا لا ندخل بيتا فيه صورة انسان ولا بيتا
يبال فيه او كلب واما كراهة المعد للغائط فلتضمنه من خلاف المفيد حيث قال بعدم جواز الصلاة
فيه ويقيد بها عدم الفرق بين البول والغائط في امثال المقام بحسب المظنة ثم او نزه
لما فاته تعظيم الصلاة ومرسلة ابن ابي نصر عن الصادق ع في المسجد يتمخط قبلته من بالوعة يبال
فيها فقال ان كان نزه من البالوعة فلا تصل فيه وان كان نزه من غير ذلك فلا باس والنهي
للكراهة لضعف السند مع الشهرة ويمكن بالعمل الغائط المفهوم الموافقة ومرسلة الفضل بن يسار
انه يتمخط المصلي لو كان في قبلته العذرة على ان التعبير بالبول فيها انما صدر من الراوي والمعصوم لم يقل
في الجواب لم تصل فيه بل قال ان كان نزه من البالوعة اه واعادة ذكر البالوعة مع طرح العين
في الجواب تنبيها على ان الحكم مطلق البالوعة مع انه ورد النهي عن البراز في الطريق والى القبلة حتى
ان الرجل يشرط الصلاة لحكمها وغير ذلك مما ورد في بعض الفضلة او لوثة تنزيها عن النجاسات
مثل البق والدم وغيرها لم نقل بالاولوية من الفاء ومرسلة ايضا ويدل على كراهة بالمرة ما ذكره المصنف
مرسلة عبد الله ابن الفضل السابقة والمراد من مجرى المياه الامكنة المعدة لجريانها فيها وقيل
كره الصلاة في بطون الاودية التي يخاف هجوم السيل ولا باس بها ان امن السيل

اشكل بقاء الكراهة فظ النهي وعدم الزوال موجبها وظ النهي هو النهي عن مجرى المياه وبطون الاودية
جزما على الزمان السيعة من عدم اشتراط بقاء الجاري في المنفق شيئا في المقام لان الكراهة انما هي اذا لم يجر الماء
اذ مع الجريان لا تمكن من الصلاة فيها واما ذلك الوجه فلان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية وهو
جريان الماء ولا معنى له الا عدم جريانه وفي مع الزوال لا تمكن فيها واما ان من الجريان زال العلة
ولا يخفى ان العمل اقوى وما ماشا وطرف مقام المسامحة وعلى كراهة مضمون البيت جنبة الجلوس وكره الصلاة
في السفينة الا ان يكون مكانا لينا تقع عليه الجبهة مستوية وفي رواية سماعة لا باس بالصلاة فيها
وهو مقيد باستواء موضع السجود كما دلت عليه السنة وصريح بعض الشيخ الطائفة فيظهر عدم الكراهة
عن اسقاط الرجع ان في رواية سماعة عن ابي عبد الله ع ومنه يظهر ان التخيير وغيره من العشرة المذكورة
رواية عبد ابن الفضل ايضا كذلك مضافا الى ظهور الكراهة في عدم جوازها ايضا فالاستدلال بالروايتين
على الحرمة فاسد فاي كلام المصنف واما لا يجوز في السفينة وغيره للدليل عليه ولعله ايضا مراده الكراهة
التصريح في التنبيه ان لم يمكنك ان تقيد عليه بعض هو اسعد عليه وان يتوجه الى جهة
المستقبل فيها من نقشة عار لما بالمعنى عن الصادق ع قال لا يصلي الرجل وفي قبلته نار او مصحف قلت
الرجل يصلي وبين يديه مجمرة شبر قال نعم فان كان فيها نار فلا يصلي حتى يتنحى عن قبلته وعن الرجل
يصلي وبين يديه قنديل معلق فيه نار الظلمة بها قال اذا ارتفع كان اسفل لا يصلي بحذائه وفي صحيحة
علي بن جعفر عن اخيه موسى سئل عن الصلاة الى السراج لا يصلح لان يستقبل النار وعن ابي اصلح عن
جواز التوجه الى النار اكثر الاخبار بين وفيه نظر لظهور الموثقة الكراهة للسياق الدال على
انما حكم الصلاة الى الدين والنار وظهور الاول كراهة وفاق منه والاتفاق الملوي في الانصاف والاجماع
على عدم اعتبار منه اصلا مع انه يوجب الجمع والعمل لعدم انفكاك غالبا لا يخفى وهذا قوله وجه ما مضى الكلام
من العذار لكن الاخير وبه نظهر الجواب عن الثانية اذ عدم الصلاة وان كان اقوى من الكراهة في الماضية
الفاظ الا ان المراد منه الكراهة بقرينة الموثقة والصحيحة الثانية لا تقاوم الاعتبار في الاطلاع
لضعف الاصل الاطلاقات والاشتهار بين الاصحاب انه يظهر من تضاعف الاخبار وعدم فساد الصلاة من
امثال هذه الامور مضافا الى عمل المسلمين والاعصار حيث انا نرى لا يجتنبون عن الصلاة
لا يتمالون لما هو المشرفة على ساكنيها الف سلام وتجتمع امر وعن الصادق صريحا انه لا باس ان يصلي
الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه لان الذي يصلي له اقرب اليه من الذي بين يديه وضعف
السند منجبر بالشهرة العظيمة واسنده في غير مقنعا بها مع انه قال في صدره ما قال ورواه في الفقيه ايضا

عليها مع انه قال في اول ما قال مع ان الانفصال لا شف عن كونه حقا وصدقا وكذا مطابقة معضرها
غيرها من المعتبرة منها ما مر في بحث الستر وفيه هذا وان يبدي الاحتياط الترك لا سيما لمن لم يكن
من اول الرجل ٢٢ لرواية المحتاج عن الامر عليه السلام فيما ورد على يد ابي جعفر محمد بن عثمان العمري في جواب
مسائل الى صاحب الزمان ع اما ما سئلت عنه من المصلي والتمر والصوف والسراج بين يديه هل يجوز
فان الناس قد اختلفوا في ذلك وكتبت انه جائز لم يكن من اولاد عبدة الاصنام والنيران ولم يفت
بهذا المفصل احد او تمائيل لصحيحة ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلي والتماثيل قدامي
وانا انظر اليها فقال اطرح عليها ثوبا ولا باس بها اما كانت عن يمينك وشمالك ووجهك او
فوق راسك وان كان في القبلة فان عليها ثوبا وصل وصحيحة الحلبي قال قال الصادق ع رايت
اصلي وبين يدي الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا وبظاهرها افتى ابو الصلاح وهل التخيير
بين لرواية عمار بن جميع عنه انه كره الصلوة في المساجد المصورة الحديث وهي باطلاقها شاملة لما
الصلوة في تلك المساجد الى الصور ولنفي الكراهة طرح في عدم الحرمة لا تقوم وقصور السند بجبر الشهرة
العظيمة معتضد بالاصل والاطلاقات وعن ط عدم المنع وهو كانت عن يمينه او شماله ولم يقف على ما
مع ما تضمنه لصحيحة ابن مسلم المتقدمة والمبادرة الى الصورة صور الحيوان لا الشجر وشبهه لا الاكل
ولما سيجيء في بحث القبلة ولمرسلة ابن ابي عمير عن الصادق ع في التماثيل يكون في البساط فيقوم عليها
عليه السلام يصلي فقال ان كان بعين واحد فلا باس وان كان له عينان فلا الا غير ذلك وبها ما روى
الزراع الموثق بل في صحيح البصري في الصحيح عن زرارة عن الباقر ع قال لا باس بتماثيل الشجر في صحيح
الاخر عنه ع قال لا باس بتماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان وفي الصحيح
عن ابن مسلم عن الصادق ع عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال لا باس ما لم يكن شيئا من الحيوان والاقوى هذه الاخبار
تشمل الثياب ايضا فلا يكره الصلوة في الثوب المذكور فيه تماثيل لا تستكره وان كان الاولى الاجتناب
عن مطلق الصور في المقام وفي ثوب المصلي ايضا او مصحف مفتوح لرواية عمار عن الصادق ع
في الرجل يصلي وبين يديه مصحف مفتوح قال لا قلت فان كان مغلقا قال نعم والمحكي الكراهة لضعف
السند مع اشتهار الكراهة عن الشيخ في ط الحاق الشيخ المكتوب بالكتاب في الصلوة وبه قال في
ولا باس بالحامة مطلقا لاطلاق ما رواه الحريري كما سبق بطريق الاسناد وعن عبد الله بن الحسن العلوي عن
جده علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام عن الرجل هل يصلح له ان يتطوق خاتمه وهو في الصلوة
كالتذهب قرائته او في مصحف وكما سبق في الحلية قال ذلك نقص في الصلوة وليس يقطعها والمتن

المجلوة لا باس بتابعة الساجد في ادلة الكراهة مضافا الى ما في كتاب قرب الاسناد وبسنده عن علي ابن جعفر
عن اخيه موسى ع قال سالته عن الرجل يكون في صلوته هل يصلح ان يكون امراة مقبلة بوجهها عليه
اذا غلبه قال يؤخرها عنه فان لم يفعل لم يقطع ذلك صلوته هذا مع احتمال مرور الماء ونحوه في المواجهة الذي
استحب اجتناب التسترة فيها اذا كان الباب مفتوحا وان تقف على يمينه وعن المعتبر وهو احد الاعيان قوله
باتباع فتواه لا يجوز ان يصلي اي عدم جواز الصلوة على الراحلة وحال المشي سفرا كان او حضرا
بل نسبه في الحدائق الى العلماء كافة وفي ق عليه مضافا الى الاجماع وعدم ما دل على وجوب القيام وهو شامل للقيام
وروايات كثيرة وحسنة عبد الرحمن عن الصادق ع قال لا يصلي على الدابة الضرورة الا مريض يستقبل القبلة
الحديث وبها رواية عبد الله بن سنان عن الصادق ع اصلي الرجل شيئا من الفريضة راكبا قال لا الا من ضرورة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان اطلاق الاخبار وكلام الاخيار يقتضي عدم الفرق في عدم الجواز بين الواجب المنذور
او المعين سواء النذر بل وقع التصريح من بعضهم بدخول النذر مثل الفتح في الشهيد في الذكرى مع التعليل
بانها بالنذر اعطيت حكم الواجب ظاهر من التعليل وغيره ايضا لكن الاطلاق في الاخبار منصرف الى الفرائض
الغالبة الشايع وهو المكتوبة بالذات ما رواه الشيخ عن علي ابن جعفر عن اخيه قال سالته عن رجل جعل
الله عليه ان يصلي كذا وكذا اهل يجوز ان يصلي وذلك على دابته وهو مسافر قال نعم وبها يلاحظ ما في الذكرى
وعدم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر والايمان بالنذر على وجهه كما هو وخصوصا اذا لم يكن منه الا
راكبا او ماشيا وخصوصا اذا وقع النذر على تلك الكيفية او في حال الركوب والمشي لصحة عن النذر
لكون متعلقه راجحا فيشمله عموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر مثل من نذر الصلوة في الحمام والمناقشة في الحلية
بعدم التصريح بنص محمد ابن احمد العلوي مسودة لكونه مرويا بالطريقين طريق رواه الشيخ الى علي ابن جعفر
وهو صحيح وطريق آخر فيه محمد ابن احمد العلوي مع انه ايضا معتبر لتصريح جمع في المنتهى ولغيره وغيره وما
وهو من يروي عنه محمد ابن احمد بن يحيى علم يستثن روايات الصحيحة بل ربما يظهر من زعيم الحلي انه من
شيوخ اصحابنا وروى عنه الاجلة سيما مع مطابقته الاصل وعدم ظهور ركن شانا لما عرفت من موافقته
للمنذور عن النذر وانصراف المفروضة الى المقرون بالاصل وما ذكر ظهر عدم ضرر القاعدة المحلة وهو استصحاب
شغل الذمة اليقيني البراءة اليقينية في المنذور على حسب ما مر سيما بانضمام عدم القائل بالفصل نعم لا يبعد
ان المشهور بين المتاخرين على ما نقل اطلاق الدابة والراحلة وشملها بحيث يشمل الماشي من الدابة
وما يتمكن من الركوع والسجود وغيرها استنادا الى عدم ما دل على المنع وما دل على وجوب الاستقرار في القيام
والمعروف المعهود منه ما هو مع القرار في الارض وفيه ما فيه لان المتبادر من المانع ما لا يتمكن معه من الصلوة

المتوجه نحو القبلة ولا يومئ من ذلك وأما وجوب القيام فمن قوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه فيها وبابن بزيع
ولا شك في انه اذا قام صلبه واما الفتاوى فمتفقة على عدم جواز الصلوة في السفينة على جميع ما يجري وكذا في المعلق بل صحيحة علي
بن جعفر عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على الدرقة المعلق بين نخلتين قال ان كان مستويا جاز
على الصلوة عليه فلا باس واما الجواز في هذه ومن هذا اغناء في ذكره وغيره عدم الشمول وجواز الصلوة
على المأمونة مما وهو اقوى لما ذكر مضافا الى الاصل والموثق وما ذكر ظهر حال الصلوة في الدرقة المعلق
الارجوحة التي تعلق بين نخلتين وما يتعين في الظرف المعلق منها فيبقى عليها بأن الستر لا يحصل
عن السارق والمصلي واما الجواز مع الضرورة فاتفاقي ويدل عليه مضافا الى ذلك الروايات المتقدمة
وصحيحة جميل ابن دراج قال سألت الصادق ع يقول صلى الرسول صلى الله عليه وآله الفريضة في المحمل يوم
وعلى مطر وهذا المضمون ورد روايات كثيرة وظاهرها الجواز مع العذر لكن في الصحيح الحريري قال كتبت
الى ابي الحسن ع روى جعلني الله فداك عن ابيك عن آبائك ان رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الفريضة
على راحلته في يوم مطر ويصيبنا المطر ونحن في محاملنا والارض جلسة والمطر يبلها فهل يجوز لنا
يا سيدي ان نصلي في هذه المحامل في محاملنا على دوابنا وابقاء الفريضة ان شاء الله فعلنا فوقع ع نعم
مع الضرورة الشديدة ويمكن حملها على الاستحباب للمذكر او على الاول على الضرورة الشديدة ورواية
محمد ابن مسلم اخر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يكون في وقت فريضة لا يمكنه النزول من القيام
عليها الى ان قال لا يجوز له ان يصلي الفريضة في المحمل قال نعم وجوز الصلوة في السفينة ان امكنه قيام والا قاعدا
وكل ما لا ان من ذلك ما الله تعالى اولى بالعذر بل الانسان على نفسه بصيرة والظاهر ان قوله
بعد ذلك الصلوة في السفينة بالنسبة الى ما ذكره بعد من قوله ان امكنه بلا خلاف السابق والاظهر ان
السند الضعيف والظاهر كفاية الضرورة بلا خلاف بجميع الاخبار وفي الشديدة لعله استظهاره من تحقق الضرورة
بمكبه عادة والاحوط مراعاته وكيف كان لا بد من الضرورة ولا يشترط المشقة ولا يكفي العسر لان الحرج
اقوى منه ويقتضي به وجواز القاعدة والهوادة الحالة على وجوب القيام والركوع والسجود والاستقبال
قال سيد العزيز لو صلى الراكب اضطرارا فاحتاج الى النزول نزل وقام على الارض لو كان لا يتمكن
على الارض واحتاج الى الركوب ركب واتم الصلوة ما لم يحتج الى فعل كثير وهو حسن لان مقتضى ما دل على وجوب القيام
والاستقبال والركوع والسجود ووجوب الاتيان بالكل وعدم ترك شيء منها ما امكن فتوجبا
والمستفاد منه ان مقتضى الادلة وجوب الاتيان بجميع الواجبات ما امكن الا ان يثبت السقوط من دليل

مقام فما لم يدل من الصحاح اجزاء الايماء مثل صحيحة معاوية بن شريح انه سئل الصادق عن الرجل يصلي على راحلته
قال يومئ ايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة الاخرى عنه عن الصلوة في السفر وانا اصلي على الدابة
ايماء وجعل السجود اخفض من الركوع وصحيحة صفوان وابن ابي عمير عن اصحابهم عنهم في الصلوة في المحمل قال
صل متربعا وعدد الرجلين وكيف شئت وكيف اطلقت وبرواية ابراهيم ابن ميمون عنه قال ان صليت وانت تخشى ان
لم تنزل تعرضت وانا اردت ان تركع او بدأت في السجود وليس في السفر تطوع لكن المطلق ينصرف
الى الغالب والغالب عدم التمكن من الركوع والسجود حال الركوب وفي المحمل مع انه ربما كان المأمون منه
الصحاح الناقلة لان الغالب عدم امتناعه في الصلوة راكبا وفي المحمل هو الناقل واما الفريضة فغاية
الندرة ولا يكون الدوام الاضطرار وهو من الافراد النادرة وبالجملة الذهن ينصرف الى المتعارف والمتعارف
حال غير المضطر من بل لا شك في انه الاغلب بالنسبة الى المضطر والظن يلحق بالاغلب سلمنا لكن الانسان
في الفريضة ايضا بحيث يقاوم الادلة المذكورة ويغلب عليها وما ذكر ظهر ما في كلام المصنف من ان المتيقن
من الصحاح مضافا الى ما الفتوى بصريح جميع الفقهاء الا ان يقال ان ما ذكره ليس بدليل منه في المحمل الا مجرد
الذكر وان كان خلاف الحق وغير ما فيه وظهر مما ذكرنا حال ما تضمن الصلوة ماشيا ايضا ودرس صحيحة معوية
بن عمار عن الصادق ع ان صلى نافلة الليل ماشيا يتوجه الى القبلة بتكبيرة ثم يمشي ويقرأ فاذا اراد ان يركع
حول وجهه الى القبلة وركع وسجد ثم يمشي فاذا كانت النافلة هكذا فالفريضة بطريق اولى لكن الكلام عدم
الوجوب في النافلة وكفاية الايماء والظاهر من اخبار اخر كفايته ويمكن حمل هذه على الافضلية او حال الاختيار
والاخبار الاخر على الاضطرار واحتمال التأنف احوط من احتمال النافلة واما الفريضة فلا شك في ان جواز الايماء
والاكتفاء به عن الركوع والسجود ومنشئ من حالة الاضطرار وعدم التمكن منها وسقوط الاستقبال
لم نجد ما يدل على سقوط الاستقبال في الفريضة الا بتكبيرة الاحرام فان ما دل على ذلك مخصوص بالنافلة
سوى صحيحة زرارة عن الباقر ع انه قال الذي يخاف اللصوص والسبع صلوة الموافقة ايماء على دابته
ثم قال ويجعل السجود اخفض من الركوع ولا يلزم الى القبلة ولكن ايماء بيده دابته غير متوجه
القبلة بادل تكبيرة حين يوجه وغير خفي انه لم يظهر منها ان مع عدم التمكن من الاستقبال ايضا لا يجب عليه
شيئا على خلاف سقوط الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء فان خاف اللصوص والسبع يكون صلوته صلوة
الموافقة كيف يتيسر له ان يدور الى القبلة كلما انحرف دابته عنها وتوجهت الى ما يخالفها نعم ربما يتيسر
له في اول الصلوة فيستقبل ويبقى متوجها اليها ما امكنه ذلك فان توجه دابته الى جهة اخرى فكيف
يتيسر له ان يستقبل الى القبلة ح وط ايضا انه لا يتوجه دابته الى جهة الى اذا احتاج اليه كما هو المتعارف

سيما ان شان المقام وتعلق فرض الحضر ما بها لا تنهض مقاومتها للادلة التي تقدمت بعضها غلبة عليها بما لا يظهر ان شغل الذمة اليقيني يستدعي البراءة اليقينية مع القدرة ووجوب الاتيان بالاستقبال مهما امكن لقوله ص اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وقول علي ع الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله منضما الى الاستصحاب والعمومات بتنزيل ما امر به اذا توجه الى غير القبلة في اثناء الصلوة من دون حاجة اليه فلا شك في بطلانها ولو ان احتاج اليه فهل يجب تحري الاقرب الى القبلة فالاقرب مع التمكن منه لان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله لا يترك كله ام لا لانه غاية ما يثبت مطلوبية الامر وظاهره نوع من عناية بعدها بمحض الاول يكون الثاني ثم اوجب اصلا كما قيل لان الواجب يعذر بما فيه مشابهة بالقبلة اليه فيما عن الاول اصطلاحا بالمراتب في الحال وهل يجوز التنفل في كل الافراد ام لا بد من التضيق مقتضى العمومات الثاني العمومات الدالة على الاستقبال والاستقرار والقيام والركوع والسجود وعموم اشتغالها الاتيان بها لم يكن فيه تحقق الاشتغال لاحتمال دفع المانع في آخر الوقت

وعن ابن الجنيد هذا مذهب اكثر الاصحاب منهم الصدوق والعلامة وابن حمزة ومعظم على عدم الجواز نعم المنقول عن الحلبي وابن ادريس والشهيد ذكره في الاعتماد على الاول لنا بعد الاصل والعمومات صحيحة جميل بن دراج قال قلت الصلوة تكون في السفينة تقدر من الجدد فاخرج واصلي قال صل فيها اما ترضى بصلوة نوح ومع ذلك عنه اخبار كثيرة وصحيحة وصحيحة مفضل ابن صالح عن الصادق عن الصلوة في الفرات وما هو اضعف منه من الانهار في السفينة فقال ان صليت فحسن وان خرجت فحسن وفي الفقيه سأل يونس بن يعقوب ابا عبد الله عن الصلوة في الفرات المحدث انه للتنوع صحيحة حماد بن عيسى وابراهيم بن هاشم قال سمعت الصادق يسأل عن الصلوة في السفينة فيقول ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا وان لم تقدروا فصلوا اما الحديث فعارضه الشيخ الضعيف عن علي بن ابراهيم قال سألته عن الصلوة في السفينة فيصلي قاعدا او قائما فقال ان امكنه القيام فليصل قائما في السفينة وهو يقين على الشطط الذي يشعر بان القيام ركن وحركة السفينة يمنع من ذلك وبان الصلوة فيها مستلزمة للحركات الكثيرة الخارجة والجواب عن الاول بانه حسن والحسن لا يقاوم الصحاح المعارضة لها بين الاصحاب فضلا ان يغلب عليها مع ان مقتضى الجمع حمل هذه على الاستحباب مع ان الاصل يقتضي ما ذكره وعن الثاني بان الضعيف لا يصلح ان يخص دليل الكفر فيقطع على الا وان هذا لما ما الاجماع على الاول وعن الثالث بمنع ركنية القيام لانه ليس الا اقامة الصلب مع انه مع ان المفروض قدرته وعدم السفينة انما هو لحال القيام وعن الاخيرة فيه وعن الرابع بكون الحركات عرضية بالسفينة الى المصلي وبمنع الضرر من تلك الحركات لعدم دليل عليه التام الا ان نريد الحركة التي هو فعل كثير في الصلوة

ماحية لصورتها او منعطة او مبطلة اجماعا وغيره مع استلزامها حل بعض المركبة التي هي فعل كثير ولو فرض صورة تستلزم الحركات فضعفه حمل النزاع لان الصلوة في السفينة من حيث كونها مع عدم تحقق صورة من الاربع فان اطلاقه يعني من يمنع المنع وهو الحركات الخفيفة من الاستقرار والركوع والسجود بل الحركة قلت لا يجوز من صرح منع المنفية مطلق الحركة لا مانع منها واما المانعة من الواجب والماحية للاصل عنها وهو جهة شرعية والبناء عليه وبطلها موجب للكراهة كالصلوة في مجاري المياه وامثالها

اما الثالث اه تنفل في السفر والمنتهى والذكرى الاتفاق على جواز نوافل الراحلة وماشيا في السفر سواء كان السفر طويلا او قصيرا والظاهر ان فعلها في السفينة ايضا كذلك واما في الحضر فالمشهور الجواز وعن ابن ابي عقيل عدم الجواز ان ما رواه في الاخبار وهي لا تدل الا ان الاخبار الكثيرة منها مطلقة وبعضها صريحة في النافلة صريحة في الحضر ذكرنا بعضها في الفريضة في النافلة بطريق اولى وفي صحيحة ابي عن صلوة النافلة كذلك صحيحة الحلبي عن الصادق عن الصلوة النافلة على البعير والدابة فقال نعم حيث كان متوجها وقال وكذلك فعل رسول الله ص وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي الحسن قال سألته عن الصلوة النافلة في الحضر على ظهر الدابة اذا خرجت قريبا من ابيات الكوفة او كنت مستعجلا بالكوفة فقال ان كنت مستعجلا لا تقدر على النزول وتخوفت فوت ذلك ان تركته وانت راكب فنعم والا فان صلاتك على الارض احب وصحيحة حماد بن عثمان عن الرجل يصلي النافلة على بعيره في الامصار فقال لا بأس وصحيحة عبد الرحمن بن ابي نجران عن كاظم في الرجل يصلي النوافل في الامصار وهو على دابته حيث ما توجهت به فقال نعم لا بأس به عن الصادق مثله الى غير ذلك مما ورد في الصلوة على الدابة واما الصلوة ماشيا فلصحيحة يعقوب بن شعيب عن الصادق عن الرجل يصلي على راحلته قال يومئ ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع قلت يصلي وهو يمشي قال نعم يومئ ايماء وليجعل السجود اخفض من الركوع ومرسلة حريز المروية بطريق عن الصادق انه لم يكن يرى باسا ان يصلي الماشي وهو يمشي لكن لا يسوق وصحيحة معاوية بن عمار عن الصادق قال لا بأس ان يصلي الرجل صلوة الليل في السفر وهو يمشي ولا بأس ان فاتته صلوة الليل ان يقضيها بالنهار وهو يمشي يتوجه الى القبلة ويكبر ثم يمشي ويقرأ فاذا اراد ان يركع حول وجهه الى القبلة وركع وسجد ثم مشى مع انه لما جاز على الدابة فالماشي بطريق اولى لانه اقرب الى الهيئة المعهودة عن الكاتب الحلبي عن وجه الشبهة هذا مع من قول بالفضل بين الراكب والماشي ينبغي التنبيه هذا اجماع بل ضرورة في الدين ويدل عليه الاخبار المتواترة منها حسنة ابي عبيدة الحذاء عن الصادق ع يقول سمعنا جعل الله ثم قال ابو عبيدة في طريق مكة احماد المستقبلة

جعلت فداك نرجو ان يكون هذا من ذاك فقال نعم الرجل ذكر من الانصار ومنها الرجل المشهور بنعم بن جبير
لمعض قطاة بين السلم بيتا في الجنة والخفص الموضع الذي يكشف عنها التراب البيض فيها ويكون هذا
تشبيه مبالغة في الصغر وعدم الحاجة الى الجدار وقيل المعنى موضع مركبها الظهران الى ان يطير لان
الحركة منخفضة بصدرها وبطنها قريبة من الارض وتشرع في الطيران في الهواء حصر لغاية
من الصغر ويجعل حسين سحيم واحد وجعل المبيضاء الى الامر وهو المطهرة للرجل الخبث
العجل لما دعاه ابراهيم بن عبد الحميد من ظلم قال قال رسول الله ص جنبوا مساجدكم صبيانكم
ومجانينكم وبيعكم وشراءكم واجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم وجامعوا نسائكم في المساجد
من البول والغائط لما دعاه الشيخ عن رفاعة عن الصادق ع انه سئل عن الوضوء في المسجد فكرهه من اجل
البول وعن بيعهم جواز هذا الوضوء وتبعه ابن ادريس ولم يثبت من الروايات المذكورة ازيد من الكراهة
وعن ظ المنع عن ان الرائحة النجاسة في المساجد وعن الاستنجاء من البول والغائط وذكره كانه فرق الوضوء
في الرواية والاستنجاء ولعله مراده في بيعه وصحيح انتهى ويمكن ان يكون فهم ذلك من قوله ص واجعلوا
مساجدكم النجاسة واما ذاك منع عن رفع صوت البول والغائط فرفع صوتهما بطريق الف وعادتها
لما ورد في الآية والاخبار سيما المرتبة والعبادة فيها وكثرة اه يدل عليه اخبار كثيرة منها ما روى
في ان في الترتيب يمكن ان يبقى في الاذن المساجد فطوبى لمن تطهر في بيته ثم زار في بيتي الا
ان على المزور كرامة الزائر الا بشر المشائين في الظلمات الى المساجد النور الساطع يوم القيمة الى
غير ذلك وبرت هذه الرواية في بحث فضيلة الصلاة في المساجد والتعاهد الفعل اه استعمله
حالة استظهار للطهارة والحق بر ما كان بر مظنة النجاسة كالعصا وبدل عليه رواية عبد الله
معون عن جعفر عن ابيه ع ان عليا قال النبي تعاهد وانعالكم عند ابواب مساجدكم والتعبير بالتعاهد
للارادة للمراجعة فكان المكلف يلاحظ نعله ونعله يلاحظه لانه يصير بينهما المواجهة والمطالعة
والملاحظة والملاحظة والمعاينة فتدبر فاما قال الجوهري من ان تعهد اصح من التعاهد لان التعاهد انما
يكون بين اثنين لا يضر القيام لي يقع وتقديم الرجل ايمنى له في سندهم من نوع الفضل
في فضل المساجد ان تبدأ برجلك اليمنى اذا دخلت وبالشمال اذا خرجت مع ان اليمنى اشرف فتقدم
الى الشريف والدعاء كالصحيح عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع قال اذا دخلت المسجد
فصل على النبي واذا خرجت فافعل ذلك وفي الموثق عن سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله وبالله
والسلام على رسول الله وملائكته يصلون على محمد وآل محمد والسلام عليهم ورحمة الله وبركاته رب اغفر لي ذنوبي

وافتح

وافتح لي ابواب فضلك واذا خرجت فقل مثل ذلك وعن عبد الله بن الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم
اغفر لي وافتح رحمتك واذا خرجت فقل اللهم اغفر لي وافتح ابواب فضلك الى غير ذلك مما ورد في
الاخبار والتحية بركعتين الظ انه رفاقي ودرود النص مثل قولهم ع لا تجعل المسجد طريقا
حتى تصلي فيه ركعتين قبل اي الصلاة صلها الملائكة اجزاء عنها وفي انه يستحب الدعاء عقيب
الركعتين وكنسها وفي بعضها الى الظاهر قال قال رسول الله ص من كنس المسجد يوم
الخميس وليلة الجمعة واخرج منه من التراب ما يذر في العين غفر الله تعالى له وله وربما يظهر بعد
فعله مطلب منه ومن تعليم شعار الله تعالى وغيره الناس الا ان حضور القبلة البحث يقتضي كنسها
التراب والمذكور مع ان الفقهاء اقتصروا باستحبابه مطلقا وهو يكفي لنا وتنويرها لما ورد في الرسول
ان من اسرج في مسجد من مساجد الله تعالى سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون
له ما دام في ذلك المسجد ضوء من ذلك السراج والظ من هذه الروايات استحبابه في الليل خاصة الى
ان يقع الحاجة الى ضوئه

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وسلم تسليما كثيرا

اصل النهي عن العبادات والمعاملات هل يقتضي فساد ما تعلق به اختلفوا فيه على اقوال ونبين الغرض في
تحقيق الحق من تمهيد مقدمات الاولى ان تحرير محل النزاع والمقصود منه انما يتم ببيان القيود المأخوذة
في العنوان فنقول النهي والحكم فيه من جهات الاولى ان النهي التحريمي هو المقصود بالبحث في المقام هكذا
لفظ النهي حقيقة فيه فالنهي عن التنزيهي اجمعه حيانا بالكراهة المصطلحة خارج عن النزاع بحسب الوضع
ولكن داخل حكما لان الحقيقة والمرجحية الدالة عليها به مثل التحريم فانه في الوجوب لكونها مفادة به النهي
تقييد الفساد بشيء بالنهي التحريمي فان هذه العبارة يجوز فيها من الحكم ما يجوز في النهي التحريمي فيقول القائل
بالاقتضاء النهي التحريمي يقتضي فساد ما تعلق به النهي التنزيهي ايضا لمفارقته للوجوب فيه اذا تعلق بخصوص ما تعلق
به الوجوب لجريان سقوط ما ذكره صاحب الفصول من اقتضاء النهي التنزيهي لعدم ما تعلق به قال ره
ان النهي التنزيهي فيه ما يكون مستعملا في الكراهة كما اذا استعمل في الكراهة في غيره كالمكروهات وعدم ضمانه
الثانية تعلق النهي بجميع العبادات والمعاملات كالمكروه وغيره كيف وتعلق الكراهة وعدم المثابة بالعبادة
تقتضي صحتها لان العبادة الفاسدة حرام فهذه درجة لسقوط ان النهي التنزيهي ان تعلق بعين ما تعلق به الوجوب
لزم ان يرفعه قد تشاجر الطرفين وان تعلق بعنوان خارج كان خارجا عن محل البحث الثالثة المراد
بالنهي ما يعم النهي بلفظه والنهي بمعناه بالاشارة وتخصيص بعضهم به بما كان من قبيل الالفاظ مدعيا
فيه اتفاق الاستشهاد والتبرعية بانه عبارة عن طلب الترك بالقول فتشاء من لفظ بين اصطلاح
النحاة واصطلاح الاصوليين لان التحقيق على اشتراط كونه بالقول هم الاصوليون لكون مناط البحث
عندهم نفس الالفاظ واما الاصوليون فالمناط عندهم انما هو الدلالة عليه فتدل بعضهم الاصول
بالمراد الشارع فانه يفهم من طلب الترك سواء افاده بلفظ ام غيره وشمله النهي فانه المراد الثاني المشترك
ذكر صاحب الفصول ان النزاع مختص بصيغة النهي فلا يجري في لفظ التحريم ونحوه مثل مادة النهي قال ره ثم
قد يتبين ان النزاع في المقام لا يختص بصيغة النهي بل يجري فيها ويجري في لفظ التحريم

في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية ودكر ان الحقيقة في العنوان وارد على سبيل التمثيل وصفة ظاهر تكون
المفهوم من هذه الجزئيات الآية المذكورات تحريم وطئهن او استمتاع بهن وهو صحيح في نفس الحقيقة لكن
بدلالة على نفي ترتب الآثار على عقد من عقد يكون من مشتقة جانب بكر دلالة على الفساد غير واضح
وتوجيه النزاع المؤلف اليه غير ظاهر انتهى وقد يخفى ايضا ذهب اليه من اختصاص النزاع بالحقيقة انتهى تكون
المذكورة في العنوان انما هو النهي وليس هو حقيقة في الحقيقة بخصوصها حتى يتحقق النزاع بها نعم جميع ما
يفيد طلب الترك سواء كان بالحقيقة مقتضى ارادة النهي او غيرها بين فيتأتى النزاع يجري في الجملة الخبرية
المستعملة في النهي وهو في محله كما انهم انما اخذوا في العنوان النهي نعم ما استعمل فيه لفظ العبارة عنه حقيقة
فيه وما استعمل فيه مجازا وبدون وجه لتخصيص الواجبات المراد بالنهي ما يعم الاخبار والمتعلق والمخصص بالغير
يجري النزاع في الجميع ثم اطلاق العنوان الثاني من جميع ما ذكر وحقيقة الامر الفعلي ما يشترط نظرا الى ان
النهي المتعلق بالمركب يوجب الفساد وحسب الهداية بالنفي وقال ان النهي الغيري يوجب الفساد وتتميم عليها
سف فانا ما عرفت من اطلاق العنوان ان النهي الموجب للفساد على تقدير القول به موجود في الجميع فلا وجه
تخصيص النزاع ببعض دون بعض الخاصة ان المراد بالنهي انما هو النهي الحقيقي الذي يراد الموارد
فالنهي تكوينا خارج عن المتنازع بين انهم يطلقون على اقتضائه الفساد ويدل على ذلك وجوه الاول
ان النهي حقيقة في الذي يراد غيره انه بالقرينة وانتفائها في العنوان مما يدل على الحقيقة في الامر بالمال
الثاني ان بعض القدماء كالسيد المرتضى اخذ هذه المسئلة واستعمله اجتماع الامر والنهي في عنوان واحد
والكلام في تلك المسئلة انما هي في النهي الذي يراد كما يدل على ذلك جزما بالاولوية فلو كان الكلام انما
في النهي الذي اريد به لكان ملازما للتكليف ولم يكن لوجهها وجه انتفاء انهم تعرضوا لوجه الفرق بين
في النهي الذي اريد به لكان ملازما للتكليف ولم يكن لوجهها وجه انتفاء انهم تعرضوا لوجه الفرق بين
المسئلتين فتبين ان الكلام هناك من جهة الحقيقة وهنا من جهة اللفظ وتبين ان الكلام
هناك في الامر بين من وجه وهنا فيما كان متعلق النهي حقيقة تقدير الطلاق وتبين ان الكلام هناك
من جهة الحكم التكليفي وهنا من جهة الحكم الوضعي كما عرفت تفصيل المقال في المسئلة السابقة ولم يتعرض احد

تدبر الفرق بكون النهي هناك ملازما وكونه هنا ملازما او ما يعمه فلو كان بينهما فرق من هذه الحيثية
الجهة كان الملازم الغرض منه ايضا الواجب ان الذي يراد منه يتصور النزاع فيه هنا كما ان الذي يراد يتصور
عند تعلق النهي بعنوان مساعد عليه مدعى كونها ناسية عليه من الذي يراد الله اعلم الجانب بالفساد
عند تعلق النهي بعنوان مساعد عليه مدعى كونها ناسية عليه من الذي يراد الله اعلم الجانب بالفساد
عند تعلق النهي بعنوان مساعد عليه مدعى كونها ناسية عليه من الذي يراد الله اعلم الجانب بالفساد
الذي يراد في اقتضاء النهي الذي يراد وقد وقع النزاع يكشف عن ذلك اختصاص النزاع بالنهي
الذي يراد وعن هنا يتبين رفع ما يتوهم من التنافي بين ما اختاره الذي يراد من انه النهي على الفساد في العبادات
دون المعاملات وبين ما سلكوه من الطريقة في الفقه من انه يستدل بكون المعاملة منهيا عنها على فسادها
وبيان ذلك ان ما استعمله في الاصول من القول بعدم اقتضاء النهي فساد المعاملة انما هو بالنسبة الى النهي الذي يراد
دون الذي يراد يكون اقتضائه لفساد وسلما عنده هم وحيث انهم من الظواهر المتعلقة بالمعاملات في الموارد
الفقهية الذي يراد فكلوا باقتضائها الفساد ويظهر من ذلك الجواب عما احتج به السيد المرتضى على اقتضائه
النهي الفساد وملخص الجواب بان الله تعالى عصاه زنا والسيد يقول على الفساد بالنهي في الجواب كالذي يكتفي
والبيع وغيرها وذلك لما عرفت من انهم تعرضوا من ذلك الظواهر الذي يراد خارج عن محل البحث في الفساد
النهي فلا يكون دليلا على المتنازع النهي هو النهي الذي يراد فيتفق ما ذكرنا لقلة ان النزاع انما هو النهي الذي يراد
وان النهي الذي يراد خارج عن محل البحث والفرق بينهما ان الذي يراد عبارة عن الطلب الوجوبي الذي يراد والثاني
عبارة عن ارادة مصلحة الطلب منه وهذا هو الفرق بحسب المفهوم ويظهر اثر ذلك في موارد واحدة ما هو
ذهب المكلف عن النهي فلا يتحقق الفساد لو كان الذي يراد فيتحقق الفساد لكونه مستوفيا لجميع بيان الحكم الوضعي
فيتوجه الى هي والذي يراد ايضا فيجري عليه ذلك ايضا مالوذلك في كون شيء مأمورا به ومنهيا عنه فيقع الاحتياط
فيقع الاحتياط بالاتيان به اذا كان النهي الذي يراد بالنفي ما اذا كان الملازم فلا يقع الاحتياط
مثال ذلك ان الحائض منهية عن الصلوة في حال الحيض فاذا رأت الدم ولم تعلم بكونه حيضا فهل
الكلام في كونها مأمورة بالصلوة او منهية عنها فان كان النهي عن الصلوة الملازم لم يكن لها الاحتياط

الذي يراد عدم تعلق النهي

بالنهي بها ثم قال التحريم وان كان مقارنا كان بها الاحتياط عنده والشرع في ذلك ان النهي ان كان مقارنا
كان مؤديه بمجرد سقوط الصلوة عنها فيكون فعلها تشريعا والحرمة التشريعية ترتفع باجمال الامر
فانها انما تثبت مع العلم بالسقوط وبالجملة الشك واحتمال الامر فيستدل الرخصة من الوجه في ان النهي
وهذا الحذف النهي الذي زاحم فان مفاده حرمة المنهي عنه ذاتا كشرب الخمر ونحوه والحرمة الذاتية
لا ترتفع باجمال الامر وهذا قال في الرياض في مسئلة سقوط الوتيرة في السفر وان الاحتياط يقتضي
الترك ان كان المراد بالسقوط التحريم كما هو ظاهر النصوص والفتاوى وصرح الشيخ في كتاب الحديث بعدم
الاستحباب فيكون فعله بقصد القربة تشريعا محرما انتهى فعلم ان الاحتياط في الترك على تقدير كون
المراد بالسقوط التحريم لعدم ارتفاعه باجمال الامر وجعل فعله بقصد القربة المستلزم لكونه ما يتقرب
في الشرع تشريعا على تقدير كون المراد بالنهي عن الاستحباب كما يتهما ما لو اكد مورد الامر والنهي في
الصدق فينبغي القول بالفساد على عدم جواز اجتماع الامر والنهي والقول بالصحة على جوازه وعلى تقدير
كون النهي مقارنا ولا على تقدير كونه مقارنا فيحكم بالفساد على القولين من جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه
واتيانها ما لو توجه النهي الى العبادة ثم صار خارجا كما نظر الى الحيثية فيقتضي الفساد وان كان مقارنا ثم لنبيانه
لبيان الحكم الوضعي بعد ما لو كان مقارنا لم يعد حقيقية اذا توجه الى ذلك ما تعلق به وتنها العبادة
وهي تطلق على امرين احدهما العبادة بالمعنى الاخص وهي الفعل عبادة بالمعنى الاعم لما اتحد فقد عرفوها
بتعريفات يدل على الخلل والتعريف لها هو انه ما امر به لذاته على التعبد والذاتية
فهي ما اتى به لذاته على التعبد والذاتية فيشمل الواجبات التوصلية التي لا يؤمر بها لذلك والمباح
بها المكلف بقصد الذاتية والتعبد وقد عرف الاخير صاحب الفصول بانها ما يتوقف صحتها على قصد
القربة وفيه اولا ان قصد القربة في العبادة بالمعنى الاخص غاية الامر وهو نية عليه حتى يصح
معرفتها على ما هي عليها من جملة الاجزاء والشرائط فان ظاهر ما اعتبر به من توقف صحتها عليه

انه

انه ذلك من الشرائط وليس كذلك بل انما يترتب على الفعل فهو شرط لحصول الذاتية لا شرط لنفس الفعل
وتفسير الفقهاء العبادة بالشرط انما هو من باب المسامحة لكونه شرطا في تحقق الذاتية وثانيا ان الصحة
كما سيجيء قد يراد بها موافقة الامر وقد يراد بها اسقاط القضاء وقد يراد بها ترتب الاثر وفي القول
ان المراد بالصحة المتوقفة على قصد القربة في التعريف المعنى الاول اشكال لجهة عليه ان المراد هو
الحصول بالتعبد والذاتية وفي يؤدي من التعريف الى ان العبادة ما يتوقف موافقة الامر والتعبد به
على قصد القربة وفي يدخل فيه جميع الواجبات التوصلية لتوقف حصول الذاتية بها على قصد عنوان
وانه مستلزم للدور وتقدير تعريف الصحة بموافقة الامر ليس الامر تعريف العبادة فيصير معنا ما موافقة
العبادة للامر موافقة الصحة بهذا المعنى متوقفة على معرفة العبادة فتوقف معرفة العبادة على معرفتها
العبادة للامر موافقة الصحة بهذا المعنى متوقفة على معرفة العبادة فتوقف معرفة العبادة على معرفتها
كما هو لازم تعريفها لزم الدور وان اراد بالصحة المذكورة المعنى الثاني الجهة عليه ان ذلك مستلزم
للدور وتقدير تعريف الفقهاء الصحة انما هو لصحة العبادة فيراد بها اسقاط العبادة للقضاء وهو يتوقف
معرفتها على معرفة العبادة فتوقف معرفة العبادة بها لزم الدور وان اراد بالصحة المذكورة
المعنى الثالث الجهة ان المراد بالاثر المتوقف على قصد القربة اما ان يكون ما يعم الاثر الشرعي
والعادي لا خصوص الاثر الشرعي فان اراد فقد دل لزم خروج الصلوة على التعريف فتكون من آثارها
العادية انهضام الطعام بالحركة العادية لبعضها وهو يتوقف على قصد القربة وان اراد الثاني
فهو ايضا على تسليم تقدير ذلك الاثر الشرعي ما ان يترتب على العبادة لجهة كونها عبادة او يترتب
عليها لجهة اخرى غير تلك الجهة فان اراد الاول لزم الدور ثم ان يقول نفس التعريف
ان العبادة ما يتوقف الاثر الشرعي المترتب على جهة كونها عبادة على قصد القربة ودعوى ان معرفة
ذلك الاثر متوقف على معرفة العبادة فتعريفها به يستلزم الدور فان اراد الثاني لزم خروج فرض
تعليم غيره وهو جعل العبادة فان ترتب الاثر الشرعي المترتب على الصلوة المذكورة لغير جهة كونها

عبادة وهو بحقائقه الآخرة غير متوقف على قصد القربة وعرف الغاية من القربة بأن العبادة بالمعنى الأول
بأنها ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء قال ره المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحته إلى النية
وبعبارة أخرى

مع أن ذلك هو نفس الأمر تشمل أنحاء وأيضا في الفصول بأنه مفهوم مطرد وعكس قال ره وقد
قد تعرف العبادة

بمباشرة الجسم بما يشعر بأن الأمر بنفس وجه الأمر تابع لما أورده من الإيجابين فالأول فلا يتجه عليه أن الأمر
الأمر بالمقدمة المستفادة من الأمر بذي المقدمة لا يعلم كون المقدمة عبادة كما تقدم في
بحث المقدمة لضرورة الوضوء وغيره من أقسام الطهارة عبادة أنها هي بأمر مستقل متعلق
وصيرورته مقدمة أنما هي بعد كونه عبادة فقد جعل الشارع عبادة مقدمة لعبادة أخرى
والأمر الذي علمنا أن مصلحة الوضوء لم أنه تشمل بغير ما تعلق به من العبادات أنما هو الأمر المقدمي
دون الأمر السابق عليه وهو الذي يستند إليه صيرورته عبادة لم يعلم انحصار المصلحة فيه ثم
ثانيا أن القول أنا نقول مع التنزل عما ذكره وأنه تزام بالكلام الأمر المقدمي في صيرورة ما تعلق
به عبادة أن من الواضح أن الأمر بالصلوة لم يكن جميع المقدمات عبادة وأنها خصص بذلك
الطهارة فاختصاصها من بينها بصيرورتها عبادة مما لم يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء

فتأمل

فتأمل الجهة التي صارت عبادة فإنه لم يعلم مصلحة فقد يخرج عن الحد بهذا الاعتبار وإن علم المصلحة في الأمر بها
من باب المقدمة فتأمل جامعا فيه وتمام شرحه غير تارك لقوله أو علمت في الجملة فإنهم
وإن أشار في قوله أنما هو توجيه الميت إلى القبلة والمصلحة فيه معلومة وهي توجه الميت إلى القبلة
غاية الأمر أنما لم نعلم المصلحة في توجهه وذلك لا يمنع من وجه عن الحد لأن المراد المصلحة الموقفية والشهيد
بذلك أن الغاية الذي أفاد كلامه كون المصلحة في العبادات هي القربة ومع ذلك عرفها بما عرفت
فيبين ذلك أن يكون تلك المصلحة مترتبة على المصلحة التي اعتبر عدم العلم بانحصار العبادة الأمر إنما
وعلى انحصار المصلحة عند الثواب في زوال النجاسة صار من قبيل العلامة وإن لم نعلم أن المصلحة في
اعتبار زوال النجاسة في الصلوة فإذا عرفت ذلك فنقول في تحقيق معنى الإيراد في العبادة التي
الجنسين فنقول ذكر بعضهم أن المشارك أنما هو العبادة بالمعنى الأعم وأخذ في معنى البعث كلا قطعا لأنه
منافي الحكم بفساد العبادة بالنهي أنما هو كونه مانعا لحصول التقرب بها وما لفاته وهذا المعنى جنسه يوجد
في الواجبات التي هي من قبيل العلامة إذا قصد بها التقرب فيفيد النهي وتوضيح المقال أن من جملة
ما تعلق به النهي ما هو من قبيل العبادة محضا ومنها ما هو من قبيل العلامة كذلك ليس فيها شائبة العبادة
وأنها ما يشتمل على الجنسين فالأول داخل في المشارك في العبادة قطعا والثاني خارج عنه قطعا وأما ذلك
يدخل في العبادة باعتبار جهة العبادة فإذا توجه إليه النهي أفسده من تلك الجهة ويخرج عنها باعتبار
جهة العلامة فلا يمنع النهي من ترتب آثار الترتب على العلامة عليه مثال ذلك ما لو نذر أن يبيع الشيء
الفلاني لمن يحتاج إليه من المسلمين فإذا باعه في وقت الشراء أفسد النهي قصد التقرب وأنه طاعة به ولكن
نفس البيع فيترتب عليه أثره الذي هو انتقال المبيع إلى المشتري وانتقال الثمن إلى البائع وشغله النكاح
فإذا وقع العقد مع الجنسية وطلقها الزوجة ترتب عليه أثره الذي هو الزوجية مع عدم تحقق جهة
الطاعة من جهة النهي عن مكالمة الأجنبية وأنها العلامة وهي أيضا تطلق على معنيين أحدهما الأعم

وانكر ايضا لا انه دل المكلف قاصدا لاثر المترتب عليه بالشارع ترتب الضمان في الاصل من قبل الشارع
كالبيع فان المبيع بعقده يترتب كذا انتقال الثمن الى المشتري وذلك امر يجاز في انه عصار جاريان الى
امر الله وانه مصدر الشارع بعضه وشبه الطلاق والظهار وغيرهما وانما وهو ما كان ضمن المكلف
سببا للاثر المترتب عليه سواء كان قاصدا له بعقده ام لم يكن وانما ذلك الاثر يترتب عليه بتسبيب الشارع
كالقتل عمدا للقصاص والقتل خطأ بالنسبة الى الضمن والجرح بالنسبة الى الدية والزنا بالنسبة الى الحد
وغير ذلك وهذا من ثلاث طائفة اخص من الاول وهو ما انعقد الايجاب والقبول بالعقود
ولم يتم الانعقاد كما كان يعمها الاول اذا عرفت ذلك نقول ان العلامة بالمعنى الاول خص واضحة
في حدي الزنا والعلامة بالمعنى الثاني ثالثة اقسام الاول منها العلامة بالمعنى الاخص وهو ما لم يكن من قبيل العقود
والمكلف بالشارع ايضا على قسمين احدهما ما يكون من قبيل الاول اي ما لا يستقيم الاثر بحسب العبادة
فترتبها عليها مركوز في اذهان الناس بحيث يكون ترتب الاثر على ذلك الفعل مقصودا لهم
بحسب العادة وان لم يكن نفس الفعل من قبيل الشارع كمسح الثوب بالمقص لزوال الكثافة عنه عادة
وثانيهما ما لم يكن بتلك المثابة وانما كان ترتب الاثر عليه بمجرد تسبيب الشارع كمد الزنا فانه لولا جعل
الشارع الزنا سببا للحد لم يكن ترتب الحد عليه مركوزا في اذهانهم بحيث يعد ذلك ايضا ما يكون العلامة
بترتبه عليه وكذلك الحال في القصاص والدية والضمن في القتل والثاني لا الاول في الخارج من حد
الزنا قطعا فالكل يطبقون على ان الضمن فيه يوجب الفساد بمعنى عدم ترتب الاثر على الضمن عنه فالضمن
عن الزنا لا يقتضي نفي ترتب الحد عليه وهذا القياس جماعة لا الاول فانه ظاهر دخوله في حد الحيث
ويشهد لذلك ما ذكره الشيخ ره في الاستدلال على عدم حصول الطهارة بالاجسام المترتبة كالجبن
وورق المصحف بالمعنى عن استعمالها القطن لعف واذ لولا دخوله في حد الزنا لم يكن وجه لذكره
اقتضاء الفساد وحكمه بذلك وكذا ما اورده عليه المحقق في المعتبر بان الضمن في العلامة لا يقتضي الفساد
فلا يلزم من تحريم استعمالها عدم ترتب حصول الطهارة عليه ووجه شهادته بما ذكرنا انه لو لم يكن

داخلا

داخلا في حد الحيث لكان الملازم الذي اراد عليه بالخروج عن المتنازع فيه ما اورده عليه بما عرفت يقتضي تقرير
دخوله فيه غاية الامر ان الحق هو عدم الاقتضاء عنه وكذا ما اورده العلامة ره في المنتهى على
الشيخ من ان النهي لم يتوجه الى ذات العلامة حتى يقتضي نفي ترتب الاثر وانما توجه الى امر خارج عنها وهو
التعاون بالاشياء المحرمة في الشرع ووجه الدلالة ما عرفت من اقتضائه تقرير دخوله في حد الحيث
ومثلها ما اورده عليه السيد المرتضى ره بالنقض بانه لو لم يجب التطهير باستعمالها لكان النهي لزم
عدم حصول الطهارة بمسح الثوب المتنجس بالمقص الضروب لوجود النهي هنا ايضا وهو عنه التحليل
يرجع الى ما ذكره العلامة ره من تعلق النهي بامر خارج عن ذات العبادة العامة ووجه الشهادة به
ما عرفت ومنها الفساد وهو بالنسبة الى الصحة من قبيل العدم والملكة كالعمى والبصر فهو عبارة عن
انتفاء الصحة عما من شانه ان يتصف بها فيتوقف معرفتها على معرفتها فلا بد من التعرض لما يراد
بها فنقول انها تطلق على معان ثلثة احدها ما يطلق عليه لغة وهو الخلو عن العيب يقال عن عراء
الشيء عما يغيره عن مقتضى طبيعته الاصلية ويعبر عن هذا المعنى في الفارسية بقولهم درست وانه
المعنى مما يختلف باختلاف الموصوف والموارد ثانيها ما يسبب لم المكلفين من حيث ما اداء ضعيف
العبادة واختلف كلمات الاصوليين في التعبير عنه فمنها ما حكاه في الذكرى عن بعضهم
من انها موافقة الشريعة ومنها ما حكاه في الفصول عن انها موافقة العبادة لامر الشارع ومنها
ما ذكره القاضي عن انها موافقة الامر المتناول لامر الشريعة والعبادات المذكورة وان
اختلفت بحسب الصورة الا ان المآل واحد بين نقول ظاهر الجود على اللفظ يقتضي فساد التعريف
الاول من جهة صدقه على المباح ايضا لكونه من الشريعة فان ارتكاب المباح على وجه انه باعثة موافقة
للشريعة ولكن لما كان التعريف لصحة العبادة موافقتها للشريعة لا يتصور الا بانه مرجحا على وجه
الوجوب او الندب فيسلم التعريف عن الفساد وكذلك التعريف الثاني فان ظاهر الجود على اللفظ
يقتضي فساده من جهة الصدق في الواجب لكون الامر ظاهرا في ظهور الحقيقة فيما وضعت له
فلا يشمل موافقة العبادات المندوبة لعامر المتعلق بها الا ان المراد بالامر هنا

وان من يعتبر ايضا بقرينة كون التعريف لفظة العبادة وهي ما يعم الواجب والمندوب بالضرورة
ومع هذا يرجع التعريف الى ان الاداء هو الاتيان بالفعل في وقته وبالفاضل القضاء حيث انه بما ينطبق على التعريف
تدل الاشتمال عبارة على موافقة الامر بالمعنى الاول اي الامر بوجوب والندب واراد بموافقة الامر اشتمال
موافقة خصوص الامر بالامر به الناشي لموافقة الامر الكلية مع وجه موافقة الفرد على مطابقة
اياه تامة ثانيا ما نسب الى الفقهاء من كونها عبارة عن اسقاط القضاء والمراد بالقضاء مطلق
التدارك والاتيان بالملاقاة ثانيا فهو اعم من القضاء المقارن والاتيان ثانيا خارج
الوقت والاعادة المقارنة والاتيان ثانيا قبل خروجه وهذا التفسير انما هو لبيان الواقع مما هو
مراد الفقهاء في المقام وربما يتوهم انه لو لم يفسر القضاء بما فسرناه بل اريد به الاتيان ثانيا خارج
الوقت انتقض التعريف بفاسدة العبادة التي يلزم الاتيان بها ثانيا في الوقت دون ما بعده
فوجه كزكوة الفطرة اذا اعطاها غير من يستحقها فيلزم اعطاء المستحق ثانيا قبل الزوال دون
ما بعده نظرا الى انها يصدق عليها انها اسقطت القضاء مع انها لو وصف بالصحة فيدخل
بذلك في التعريف الصحة ما ليس من افرادها وانت خبير بان اسقاط القضاء مما لا مجال له
في مفروض المقام حتى يرد النقض به وذلك لان اسقاط لا يتحقق الا اذا فرض
ثبوت متعلقه وكان تابعا من عليه لينسبه اليه ارتفاعه مع ان المفروض كما اعترف به
عدم جعل الشارع مقسم المذكور من العبادة قضاء وانتفاء القضاء على هذا استند الى عدم جعل
الشارع له القضاء والمراد اسقاط الفعل لا يؤدي فلا يصدق على انتفاء القضاء عن فاسدة العبادة
المذكورة اسقاط القضاء حتى يدخل في التعريف ما ليس من الصحة ثم اعلم انه على تقدير كون
المراد بالقضاء معناه المتعارف لديه من اعتبار اسقاط القضاء اعم من الصحيح والشامل
لكبائر النقض لجميع شتى صلوة الصبي مما لا قضاء له حتى يقال ان الاتيان به اسقاط قضائه
لصحة شمولها عبارة عن الاتيان بما يعم وجه لو كان له قضاء ولفظ بذلك ثم ان النسبة بين
الصحة عند المتكلمين والصحة عند الفقهاء هو العموم المطلق لتحقق الاداء فيما لو صح بسقاط

الطهارة

الطهارة السابقة ثم انكشف انتقاضها قبل الصلوة فتنقلب الصلوة ح بالصحة بمعنى موافقة الامر
دون الصحة بمعنى اسقاط القضاء لوجوب الاتيان بها ثانيا هذا محصل ما افاده كلام الفاضل القمي
واعترضه صاحب الفصول فيما ذكرناه بقوله وقد اشتهر بينهم ان هذين الحدين متباينان في صلوة
من صح بظن الطهارة ثم انكشف له الحدث فانها صحيحة على الاول لحصول الموافقة وفاسدة على الثاني
لعدم اسقاط القضاء ثم قال ويشكل ذلك

ولكن ان اريد فيهما ما يعم الصحيح هذا محصل مراده ان النسبة بين المذكورة نشأت من عدم الامر في
تعريف المتكلمين على ما يعم الامر الظاهري والواقعي وعدم اسقاط في تعريف الفقهاء على اسقاط
بحسب الامر الواقعي والتفكيك بين الامر المعتبر في التعريف الاول والامر المعتبر في التعريف
الثاني على خصوص الواقعي مما لا شاهد له والتحقيق ان ما ذكره الفاضل المذكور لا يخلو عن وجاهة
وتفصيل القال على وجه يتضح به المرام ان الامر على ما تعارف بين المتأخرين على اربعة اقسام امر
واقعي اختياري وامر واقعي اضطراري وامر ظاهري وامر عقلي فالامر الظاهري ويفترق الاول بعد اشتراكهما
في طلب الشيء الواقعي من دون مدخلية والجهل بان الاول يتوجه الى المختار ابتداء عن اعذار والثاني
الى من يلتبس بينهما كالتقية والخوف والمرض وفقد الماء بالنسبة الى المتيمم وامثال ذلك مما
يتوجه الى المضطرين والمراد بالمفارقة بالاخذ في موضوعه الجهل بالحكم الكلي او الجزئي كالوصول وجبر الواجد
ومطلق الظن على القول باعتباره والمراد بالرابع اعتقاد الامر المكلف بواقع ظاهر اعتقد دخول
وقت الصلوة بقطع من كون الواقع على خلافه اذا عرفت ذلك نقول لا اشكال في ان الصحيح لغة ما يراد به الشيء
من الحدين لكونه في الحقيقة ليس المراد به ظاهرا انما سر هناك اعتقاد الامر لتحقق المكلف

عذر في الذمة ام يعني ذلك اذا بين مجرد عذر يكون اعتقاده مجهد مركب دبقي في المقام احتمال الشبهة
الاول وح نقول ان اريد بالذمة في الحديث الذمة الواقعي الاختياري كما هو المتبادر من اطلاق الذمة
الذمة الواقعي في اسقاط القضاء بحسبه وان اريد الواقعي مطلقا اي سواء اختياري او اضطراري فاما بالنسبة الى
الاختياري ما عرفت واما بالنسبة الى الاضطراري فلا لوضوح صح في مقام التقية فقد يكون ما ان يستمر العذر الى الاضطرار
الى آخر الوقت الذي كان ذلك الشخص في الوقت فح اجزاء الفعل بتقاوت الامر بالنسبة الى الحديث فيكون الاتيان به
موافقا للامر ومسقطا للقضاء واما ان يرتفع العذر فح نقول اما ان يبقى على كون الاتيان به موافقا للامر ومسقطا
للقضاء واما ان يرتفع العذر فقد يتفاوت الامر ايضا بالنسبة اليهما واما ان يبقى على عدم كون شيء ذلك الذمة
مقتضيا للاجزاء في كيفية الفرق بين الحديث فقد يكون الاتيان به متلبسا بالعذر يكون موافقا للامر ومسقطا
للقضاء وان اريد بالذمة فيها ما يعم الذمة الواقعي الاختياري والواقعي الاضطراري والذمة الظاهرية بان يكون
الموافقة للاشتمال في كلتيهما بحسبه وكذا اسقاط القضاء فيكون المراد به اسقاط بحسب ذلك الذمة بخصوصه
كان الحال في التساوي بين بحسب الورود وان اريد بالذمة في تعريف صحة المكلفين خصوص الواقعي وفي تعريف
الصحة عند الفقهاء ما يعم الشبهة الذكرية كان ثانية اعم من الاولى وان اريد في تعريف الفقهاء خصوص
الواقعي في تعريف المكلفين ما يعم الشبهة الذكرية كان تعريف المكلفين اعم وقد عرفت ذلك ان المتبادر
من بين الذمة هو الذمة الذكرية انما هو الذمة غير ويشهد بذلك امران احدهما انهم ذكروا في مسئلة الاجزاء
ان الاجزاء يطلق على معنيين احدهما اسقاط القضاء والثاني افادة الذمة الاشتمال وهذا المعنى بعينه هو معنى
الصحة عند المكلفين وصرح به بعضهم وقد صرحوا بانه لا فرق في المعنى الاول وان الكل متفقون
في القضاء الذمة الاجزاء بالمعنى الثاني دورة في الاعتراف بذلك قال ره ثم النزاع هنا في الاجزاء بالمعنى

ثم قال وهذا الاشكال يندفع بتوجيه الذمة اشتمال التحقيق

ما يتم الورود انتهى في القول بعدم تحقق كون الاجزاء بالمعنى الثاني بين الصحة عند المكلفين مع الذمة الاعتراف بكون
النزاع في ملك المسئلة في المعنى الاول دون الثاني لكونه مما اتفق الكل على القضاء والذمة به لا يبقى مجال
التوقف في كون المراد بالصحة عند المكلفين هي موافقة الامر مطلقا سواء كان واقعيا ما يعم الاختياري
ام ظاهريا كيف يدعى ارادة موافقة الامر موافقة خصوص الامر الواقعي واسقاط القضاء بخصوص
الاختياري مع ان النزاع فيه انما كان تكون من جهة النزاع انما الاصل ان الحكم بكون الاجزاء بمعنى
موافقة الامر خارجا عن جهة النزاع بعد ان المراد المكلفين بالامر انما هو الامر الجامع سواء كان ظاهريا
ام واقعيا ثانيهما ان مدخلية طبيعة الفريضة ما يفيد ذلك تدل وظيفة المكلفين انما هي الجهة
عن احوال المكلف وكيفية المكلف باعتبار ما يترتب عليه من الثواب والعقاب لا كون الاتيان به
موافقا للامر او مخالفا له وظاهر ان ترتب الثواب والعقاب انما هو من آثار الامر الجامع سواء كان ظاهريا
ام واقعيا ولا وظيفة الفقهاء تعليمه الجهة عن احوال المكلفين من جهة ترتب الآثار المترتبة
عليها في هذه الدنيا فيبحثون عن عباداتهم من حيث كونها محكوما عليها بكونها سببا لاتيان بها
ثانيا لعدم ترتب الاجابة بها احدى الثواب والعقاب ومع هذا فقد يكون الامر الاول يستلزم
سقوط القضاء بحسبه هو الامر الواقعي الاختياري ويمكن ان يقال ان المراد الفقهاء وان كان
الغرض الاول ليس بحيث يتعلق بخصوص الامر الواقعي الاختياري بل يدخله في مدخلية الامر في نفسه
وان كان بحيث يتعلق بالامر الظاهري يكشف عن ارتفاع الامر الاول من اول الامر كما لو صح بالتطهير
الطهارة ثم انكشف بعد ذلك كان محدثا في حال الصلوة فح لا يمكن اعتبار اسقاط القضاء بحسب ذلك
الامر الاول الذي هو الظاهري ثم انكشف انتفائه رأسا وان كان بحيث لا يصح بتعلقه
الامر الاول كان بحيث يتعلق الامر غير الكاشف عن ارتفاع الامر الاول وانتفائه وانما كان الامر
الثاني في جهة تبدل الامر الاول وكونه الامر الاخر كما لو صح بالطهارة الترابية ثم وجد الماء وقت
عدم اجزاء الامر الواقعي الاختياري بعد زوال العذر او تلك تعلقا بتوجيه الامر الاخر الجامع

بالعبادة في الماء الذي هو كما هو مذهب السيد المرتضى رحمه الله فيصح بالطهارة المائية ثم وجد الماء في الوقت
اعتبار اسقاط القضاء بحسب ذلك الامر الذي له غاية الامر انه توجه اليه امر آخر واشتبه في اعتبار
اسقاط القضاء بحسب ذلك الامر ان القائل بالاجزاء الاعادة بالطهارة المائية في آخر عن الامر كذا من
الفقهاء لا يحكم بفساد الصلوة الاولى بالمراجعة الى كلمات اربابه والسر في الفرق بين الامر الظاهري والواقعي
الاختلاف في ان الاول انما اعتبره الشارع طريقا الى الواقع بحيث انكشف عدم اصابته الى ما هو طريق اليه
سقط اعتباره اذ العبرة بذي الطريق دون نفس الطريق لعدم استقلاله بما يؤمر به بالامر الواقعي الاختلاف
ثانيه ما يؤمر به بنفسه وتعقبه الامر الآخر انما هو لتبدل الامر ولكونه تكليفا آخر مستقلا وايضا
نتحقق من ذلك ان الامر الواقعي بحسبه يسقط القضاء عنه ام بحسبه دون الامر الظاهري
ثانيه بانكشاف الخلاف يعلم انتفاء الامر الواقعي ولكن الاتيان ثانيا يحتاج الى القضاء ثم انه قد يتبين
كون المأمور به ظاهرا ثانيا بعد انكشاف الخلاف غير مسقط للقضاء وهي يحكم عليه بالصحة
اولا وعندهم قبل انكشاف الخلاف او يكون حاله مراعى انما يطرقهم الى الحكم هذا هو الكلام
في صحة العبادة وربما تعرف بانها ترتب الاثر وتقابل بنسبته الى العاملة وهذا التعريف ظاهره
شامل لجميع الآثار الشرعية والعقلية والعادية المترتبة على الشيء بحيث يصدق على ترتب النتيجة على
المقدمات وترتب الحد على الزنا او العصيان للقاذف مع ان شيئا من امثال ذلك لا تعد في الصحة
فلذلك قيده بعضهم الآثار بالشرعية لتخرج العقلية والعادية لكنه مع ذلك غير مانع لشمول ترتب
العصيان على القاذف والحد على الزنا من الآثار الشرعية التي لا تسمى ترتبها صحة فزاد بعضهم قيدا آخر
لتلك القيد الآخر فقال انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي المقصود بنفسه بحيث يصدق
تعارف الناس حصول ذلك الاثر عند ارتكاب العقد والايقاع ونحوهما ليست بهذه
الثابتة ومع ذلك كله فهذا التعريف لشمول صحة العبادات المترتبة ترتب الآثار الشرعية
عليها ايضا وفي نقول ان كان المراد تعريف الصحة بالمعنى الذي يوصف به كل من

العاملة والعبادات فذلك واضح بعد من التقييد لانا في الحد لا نبحث في صحة العاملة عبارة
عن ترتب الاثر الشرعي المقصود عليها اذ في الحد بان يقال انها عبارة عن ترتب الاثر الشرعي الذي
يعد غرض المقربة فيه في تحقيق التعريف بصحة العاملة وبالعبادة فيتلخص من جميع ما قدمنا ان الصحة
في اللغة بمعنى البرء عن العيب الخروج عن مقتضى الطبيعة الصحيحة وبالنسبة الى العبادة في اصطلاح المتكلمين
عبارة عن موافقة الامر وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن اسقاط القضاء وبالنسبة الى العاملة
اذا لها والعبادة عبارة عن ترتب الاثر على الوجه الذي عرفت ولكن ذلك كله بالنظر الى ما يتبادر
من كلمات القوم وانه نا تحقيق ان الصحة باقية على معناها اللغوي غاية الامر ان ذلك المعنى يختلف
باختلاف الموارد وانه نظير ما العاملة اذا وصفت على مقتضى وضعها ترتب عليها الاثر المقصود
فهي فرد من افراد المعنى اللغوي ووصف العبادة على مقتضى وضعها وطبيعتها بحسب نظر المتكلمين عبارة
عن كونها مسقطة للقضاء ومن جهة ان نظرهم الى حسن افعال المكلفين من حيث كيفيات الاتيان
بها المسقطة للقضاء لا امر به ثانيا وغيرها وكذلك في غير ما ذكر من العاملة وصفة الالفاظ
عبارة عن وضع كل منها فيما يليق بها من المعاني وصحة العقد مطابقته للعقد ومع هذا
القياس ولكن الجميع افراد لمعنى الصحة اللغوي وحال الصحة فيما ذكر حال الحسن حيث ذكروا
له معاني عديدة كالاستحقاق المدح وكموافقة الغرض وكمدركة الطبع ونحوه وغير ذلك ولكن التحقيق
انه موضوع لمعنى كلي يختلف بحسب الموارد وانه نظير الوجود الخارجي وله حال الافراد فيعلم بالنسبة الى
جميع ما ذكرناه بالقياس الى المقابلة الذي هو الصحة فتحصل من الصحة بناء على القول بكون
الاحكام الوضعية مجعولة للشارع من ملكات الجملة فهي ايضا مجعولة للشارع ام هي من قبيل
الامور الانتزاعية العقلية وان قلنا بكون احكام الوضع مجعولة للشارع فليست هي من تلك
الجملة الحق هو الثاني لانها من اوصاف الافعال العقلية الخارجية فافهم واحفظ

العقد العبادة الآتي بها فوجدها موافقة للمأمور به حكم بصحتها وعدم حاجة إلى صدور إنشاء من قبل الشارع
بعد وقوع العقد بصيغة مطابقة للمأمور به وكذلك الحال بالنسبة إلى طريقة الفقهاء لأن العقد إذا
وجد خلل الآتي به فوجده مطابقا للمأمور به حكم بسقوط العقد وعدم حاجة إلى إنشاء الشارع وبعد
ذلك سقوطه وإذا لاحظ العقد المعاملة الواقعة في الخارج فوجدها موافقة لما قرره الشارع وأمضاه
حكم بترتب الآثار الشرعية عليها من دون حاجة إلى إنشاء الشارع بعد ذلك بل نقول إن إنشاء الشارع
بعد ذلك غير معقول لأن المطابقة تحققت وإن لم يكن جامعا لشرائط من جهة النشأة وإن تلك بالنسبة
والشرطية وكونها مجعولة لا تكون العبرة بالنسبة إليها بما يتصور من حيث كونها أمورا اعتبارية مطابقة
على نحو المكلف المتشخص في الخارج بالصحة حتى ينتزعها العقل من الخارج بعد ملاحظة وصفه
الذي هو المطابقة بوجه الحكم المأمور به والمقرر من قبل الشارع ويتبين أن الصحة من مجعولات الشارع
بحكم حتى من حكام الوضع كذلك ويتبين بالتفصيل بين العبادات والمعاملات حتى بالنسبة إلى
الثانية مجعولة من حكام الوضع دون الأولى لأنها بالنسبة إليها حكم عقلي ينتزع من الموارد وذهب
إليه جمال المحققين ره في حواشي الروضة وهو الذي اختاره صاحب الفصول قال ره والتحقيق
أن وصف الصحة والفساد في العبادات عقلي وفي المعاملات شرعي من حكام الوضع انتهى ويتبين
بالتفصيل في العبادات بين مصطلح الفقهاء وهو إسقاط القضاء وبين مصطلح المتكلمين وهو
موافقة الأمر فتشمل لكون الصحة بالمعنى الأول مجعولة وكونها بالمعنى الثاني حكما عقليا احتج من
قال بكونها مجعولة مطلقا وكونها شرعية بأن الحكم الشرعي ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع
وإن أدركه العقل أيضا لأن إدراكه له غير منافي لكونه شرعيا وما نحن فيه كذلك لأن كون
عبادة خاصة موافقة للأمر الشارع أو إسقاطها القضاء ويكون معاملة خاصة مما يترتب عليه
الأثر كذا مما يدرك وإن تعلق من الشارع وفيه أولا أن الحكم الشرعي ليس عبارة عن مطلق ما يؤخذ
من الشارع حتى يرد ما هو من قبيل الأحكام العقلية بل هو عبارة عن الأحكام وقد عرفت

أن كون

أن كون الآتي به موافقا للمأمور به أو كونه مسقطا للقضاء بل كونه موافقا لما أمضاه الشارع وقرره يكشف
ويستحق الأثر ليس من قبيل الأحكام بل هو يتحقق بإنشاء الشارع بالنسبة إلى ذلك فهو صدر
منه خطاب يفيد ذلك كان جبارا ما يفيد العقل وثانيا إنا بعد التنزل عما ذكرنا ونسلم أن الحكم
الشرعي عبارة عن مطلق ما من شأنه أن يؤخذ من الشارع وإن كان من قبيل الأحكام نقول إن إنشاء
في معنى الصحة المذكورة ليست مما من شأنه أن يؤخذ من الشارع لعدم مدخلية لجهة الشرع التشريع
فيها حتى يكون من شأنه أن يجيز الشارع منها وإنما هي من مدركات العقل المتمحض هو فيها احتج
من فصل بين صحة العبادة والمعاملة بأن كون الأمر موافقة للأمر وسقطة للقضاء مع الوجه
المأمور به فرد ذلك لبعدت الثانية لأن المقصود منها ترتب الأثر وكون المعاملة مما يفيد
نقل الملك أو غير شيء أو غير ذلك مما يتوقف على بيان الشارع وفيه أن الحكم بكون المعاملة
مستجمعة للأثر موقوف على بيان الشارع إن أريد بيان الحكم الكلي بأن يقول الشارع إن البيع
يوجب نقل المبيع إلى ملك المشتري فلا مانع منه لأنه أجنبي عما نحن فيه بعد وقد تكلمنا
أنه هو ما ترتب الأثر على ما وقع في الخارج بعد حكم الشارع بالسببية وإن أريد أن ترتب الأثر في
الخارج موقوف على المعاملة بعد بيان الشارع وكون الحكم الذي هو من أفراده مسببا ترتب الأثر
فيتوجه المنع عليه بما مر سابقا فيه والعقد المفصل بما عرفت بالتشبيه عليه المقام الثاني بأن دل
ما دل على أن ترتب الأثر على معاملة مما يتوقف على بيان الشارع وأما التفصيل بين صحة المتكلمين
وصحة الفقهاء فإنه لما لاحظ أن الوجه أن عدم توقفها على بيان الشارع في غاية الوضوح نفس
كونها شرعية وحيث كانت الثانية أخفى عنها في الجملة بالتشبيه عليه الأثر فقال إن إسقاط
عبادة لتدارك ما يفيقها بيان الشارع وأنت إذا حققت جزاء ما ذكرنا علمت أن ما ذكره
كثير على علم بل نقول إن التفصيلين المذكورين أو أحدهما من القول بالعبد مطلقا وضوح كون الجميع

من وارد واحد

وسنها اقتضاء وهذا بيان المراد به فنقول انهم اختلفوا مع ما يقتضيه ظاهر كلامهم في اقوال احدها
انه لغوي وثانيها انه عرفي وثالثها انه عقلي ورابعها انه شرعي وهذه الاقوال وان اختلفت في الوجه
المذكور الا ان الظاهر ان الخلاف يؤول الى الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بيان ذلك ان الاقتضاء
اللغوي والعرفي ان اريد بهما استناد اقتضاء النهي للفساد الى اللفظ بحسب اللغة او العرف لزم ان يكون
الفساد لازما لمعنى لفظ النهي لغة وفهما او العرف او تقييدا او التزاميا واقتضاء الدليل ظاهر
عدم وضع النهي للفساد وكذلك الاقتضاء الشرعي لانه لم يوضع للتحريم والفساد جميعا حتى يكون الفساد
من تقييده وشبهها الالتزامي لان الالتزامية عبارة عن كون اللازم بحيث
لو تجرد اللفظ عنه في الاستعمال صار مجازا فيما عداه بان يكون التقييد به واخذه في وضع اللفظ
وان كان نفس التقييد خارجا كما في المفاهيم ومن البين ان النهي اذا استعمل في مجرد التحريم مع عدم تعلق
الفساد وتهاك كما في قوله تعالى لم يكن لفظ النهي فيه مجازا وهذا ظاهر يكفي ان يثبت
مهرة الفرع انهم اختلفوا في كون النهي يقتضي الفساد لغة او عرفا فلا بد ان يكون مرادهم من الاقتضاء
لغة انه يؤخذ صفة المطلوب من اللغة بمعنى ان العقل اذا لاحظ معنى اللغوي الذي هو التحريم
حكم بانه يلزمه الفساد وثانيا الحاكم هو العقل لكن بعد ملاحظة المعنى اللغوي وثالثا الاقتضاء باعتبار نسبة
القائل بالاقتضاء اللغوي الاقتضاء العقلي فتحقق الاقتضاء اللغوي وشبهه الحاكم في الاقتضاء وعرفا فان
الحاكم بالاقتضاء هو العقل ولكن القائل بالاقتضاء النهي الفساد عرفا انما نسب الاقتضاء الى العرف
من جهة ان اهل العرف يفهمون من النهي مع التحريم على وجه يلزمه الفساد ثانيا باستعمالهم له في مقامات
يفهم منها عرفا الفساد وادبا باعتبار انهم يفهمون من النهي الواقع في محاوراتهم كونه سببا في الفساد
بحيث ان صفة المطلوب من العرف نسب الاقتضاء النهي الفساد اليه وان كان الحاكم بعد ملاحظة
ذلك هو العقل فمراد من قال بالاقتضاء النهي لغة ولغة هو ان الحاكم هو العقل بعد ملاحظة المعنى
اللغوي ومراد من قال بالاقتضاء له عرفا هو ان الحاكم هو العقل بعد ملاحظة المعنى العرفي

وثالثا

وثالثا القائل بالاقتضاء النهي الفساد شرعا مراده ان الشارع اصدر لزوم الفساد والتحريم في موارد
استعماله في معنى واحد طريقة مع استعماله في التحريم بحيث يقترن بالفساد ونقول حاصل ذكر
من قوله ان الحاكم بلزوم الفساد في النهي هو العقل او الشرع وهو ليس شيء منهما عقليا بحيث
تنزيه كلمات مهرة الفرع عنه فافهم وذلك فانه ما يفهم وقته هو من الاكابر اقوام المقدمة الثانية
حمل الزائد في هذا الاصل هو ما ورد به من قبل الشارع تعلقه في عموم او اطلاق ثم نهى عن بعض افراده او ورد به
او دخل النهي الخاص كما في النهي الخاص عن الصلوة في الحمام او هو ما اختص الفقه في الجملة ولو في الفرع
الاول بالاجماع والاول لا يكفي مجرد صدوره النهي عنه للفقه وكونه مقام قرائنها الذي ذكره الفاضل
القمي ما هو الاول فانه قال حمل الزائد في هذا الاصل

وثالثا الف وفيه ان عدم الدليل النهي

وسبقه الى ذلك السيد صدر الدين ره في شرح الوافية وذلك الحق انه يكفي كون مجرد كون النهي عنه في مقام
توهم الفقه بسبب انظار متعارف الناس في صدور الاوصاف ما يتعين فيه الفقه ولو بالنظر الى ما يثبت في سائر
الاديان وافتى في حمل الزائد وذلك مثل القمار فان اهل الجاهلية كانوا يعتقدون انه ما يترتب عليه
الاثر وهو انتقال ما يكتسب من ملك الى ملك الاخر فاذا نهى الشارع عن مثل ذلك اقتضى النهي
فساد النهي عنه مع القول بالاقتضاء وانما يتحقق الزائد بما ذكر فلا شاهد عليه لان اهل بورد الزائد يعني
يفي من الاثر احدها يقرب المفقه من اهل العرف وثانيها عدم خطة الاثر الجارية في البحث وثالثها
عنوان البحث ورابعها عدم خطة ثمرات المسئلة خاصها عدم صدق حيثية تبين في الصدر بكونه مما
يتنازع فيه اهل العلم فيكون ذلك باختصاص الزائد بغيره لا تقريبهم باختصاص الزائد بما ذكر

تمام يتفق وبالذات انه قوال عند شهادة فيها بذلك كما انه يتفق مع من يطلب حق النظر وبالعنوان
لم يقع فيه العقيدة بما ذكره ولا الثمرة فمن ملاحظة فيما ذكرنا من الغرض حيث فيكم بعد الفهم
مع الوجه الذي ذكرنا وبالعدم صلاحية ما يتم العقد وان لم يرد به امر من الشارع بالضرورة
تشهد بعدم نان كون النهي يقتضي الفساد وانما علقت بما وقع في مقام توهم الصحة مطلوب نظر
يليق ان يبحث عنه اهل العلم نان تمسك الفقهاء الغاية في الزواج فيما ورد الامر به يقتضي ترك
الزواج في اقتضاء النهي فساد ما تعلق به حاكان له مجرد صلاحية مع عدم الامر به وذلك بدون ما لم يرد
الامر به يكفي في فساده اصالة الفساد من جهة كون حكم الصحة توقيفيا بدون فيه من تنقيص الشارع
به ما يبحث عن النهي في يكون عاريا عن الغاية لتعلق الفساد مع عدم اعتبار بعد ثبت ما ورد به
الامر من الشارع نان اصالة الفساد وتمام تعلقت بالامر لكون البحث عن اقتضاء النهي الفساد وما
يقتضي الغاية فذلك على الوجه في تنقيص الزواج بما ورد الامر به من قبل الشارع تمسك بالاصل
فيتوجه عليه النقض بصورة ورود الامر نان الفساد ايضا مستند الى الاصل وذلك بدون
النهي انما يرفع الامر مع طريقة الاجتهاد لا يتفق الفساد مستند الى الاصل فلو كان استناد الفساد
الى الاصل موجبا لانتفاء الغاية عن البحث عن النهي في ذلك في صورة وجود الامر ايضا فلا وجه
للفرق بينما ورد الامر به بالعنوان من النهي وبينما له مجرد صلاحية الصحة وبالثاني فلا نقول
مع ان الغرض عن النقض ان البحث عن اقتضاء النهي ما يقتضي الغاية في صورة عدم ورود
الامر ايضا وذلك بدون اقتضاء الاصل الفساد يرتفع بورود الامر بما تعلق الاصل فساده بعد ثبوت
ما النهي فانه يدرج بذلك بكونه دليلا اجتهاديا كالامر عند قوة المعارضة للامر ورفع حكمه
وشمل ذلك فائدة مستدلا بها لما يرتفع المقدمة الثالثة في تاسيس الاصل وقد تقدم
الغاضي الحق ما ينتجه عليه ان تاسيس الاصل انما يراد للتعويل عليه عند انقطاع الدليل الاجتهادي

مع ما ذكره

مع ما ذكره من تنقيص الزواج بما ورد به من الامر بحيث صحة من الفرق او عموم وعدم تصور تنقيص الحاجة الى الرجوع
الى الاصل ضرورة ان الغرض من قيام الدليل الاجتهادي الذي يدل على المسئلة عنه مع ما قرر الزواج فنقول
انا نعلم وبالاجماع مع ما ذكرنا من الغاية بمجرد صلاحية الصحة لتنقيص الحاجة اما تاسيس الاصل فلا ظاهر
فنقول انا نعلم في المقام تارة بحسب الاصول الحقيقية واخرى بحسب الاصول الفقهية وثالثة باعتبار القواعد
الشرعية لا الاصول المتعلق بالعادات باعتبار الصحة مع طريقة المتكلمين وباعتبار ما مع طريقة
الفقهاء فهنا امور الاول بيان تنقيص الاصل في العادات فنقول ان تنقيص الاصل فيها هو الفساد وذلك
الاصل عدم جعل الاثر ايضا لان المراد بالفساد في عدم جعل الصحة وبالجملة فلان الاصل عدم الصحة او الاصل
وعدم كون العادة الخاصة سببا لما يراد ترتيبه عليه ثانيا وعدم صدور الخطاب الذي يقتضي منه الحكم الوضعي
ثالثا وعدم ترتب الاثر في العادة الخاصة رابعا الثاني بيان تنقيص الاصل في العبادات مع طريقة المتكلمين
فنقول ان الشك في كون العبادة موافقة للامر متصور على وجهين احدهما ان يشك في كون شيء من العبادة
مامورا به كالصلوة اعني وظاهر ان الاصل عدم صدور الامر به من قبل الشارع فيحكم بالفساد وثانيهما
ان يشك في خصوص فرد بعد العلم بمشروعية النوع كما لو شك في الفرد المتقدم للصورة بعد العلم بالاصل
مشروعية الصلوة مع فرض الاجمال فيها كما هو الحال مع القول بوضعها للصحيحة اذ الفرد الذي نحن فيه
من الصورة او غير ذلك فيكون الشك في اندراج خصوص فرد تحت عنوان الكلي المشروع والاصل عدم
الفساد ايضا لان مقتضاه عدم ما شك فيه من اندراج الفرد تحت العنوان الكلي فان قلت الشك
في المقام واجراء الاصل فيه مع ما يثبت عليه الامر من قبيل الشك في الحادث في تقييده بالاصل
من باب الشك في الحدوث ورفعه بالاصل وذلك لان الاصل في المقام معارض بمثله لدوران
الامر بين ان يكون ما امر به الشارع نفس الطبيعة الكلية حتى يندرج فيها الفرد المشكوك فيه او جزء
منها بان يكون قد امر بجنس منها يندرج فيه الفرد المشكوك فيه فيكون طرفا الشك من قبيل
المتباينين مع من قبيل الاقل والاكثر فلا مجال لاجراء الاصل قلت نعم ولكن قد تقرر في بابه

ان الاصلين المتعارضين اذا كان احدهما مما يستتبع الاثار المتبع بها الخلف والاخر مما لا يستتبعها
ولا يترتب عليه بحكم كان الاول هو القول به والمعمول عليه ولا الحكم والا يترجحون مثال ذلك ما ذكرنا
بعد العلم بثبوت واحد من موكله وابنه فنفوا ابنه فيقع في التعيين فان الاصول والاثار متعارضة
في الاول الاصل المتعلق بثبوت الاخر يترتب عليه حكم به يتبع به ولا الخلف والاصل المستتبع للاثار
هو اصالة عدم ثبوت موكله فينتفي ثبوت ابنه الاصل الذي فرضناه بتعيين عليه ويظهر الاصل الاخر مع عزه
والحال فيما نحن فيه مع هذا الاشكال فانه اذا شك في اندراج الصلوة بغير سورة تحت عنوان المامور به
الشك في ان المامور به هي الطبيعة المطلقة ام هي الطبيعة المقيدة بانه مشتمل على السورة لكن اصالة عدم
اندراج المشكوك فيه اعني الصلوة بغير سورة في عنوان المامور به مما يترتب عليه الحكم بفساده واصالة
عدم كون المامور به هي الطبيعة المطلقة فاصالة عدم كون المامور به هي الطبيعة المقيدة
المامور بها حتى يحكم بالصحة الا على القول باعتبار الاصل المثبت حتى بالنسبة الى المقارنات
الاتفاقية وذلك لان انتفاء الطبيعة المقيدة لا يستلزم بنفسه ثبوت الطبيعة المطلقة بل لا بد من ضم
اقترانها بسبب العلم الاجمالي وقد عرفت في محله ان الاصل المثبت مما لا عبرة به عندنا فيما في المقارنات
الاتفاقية ومع هذا فلا يبقى لاصالة عدم كون الطبيعة المقيدة مامورا بها قوة المعارضة لاصالة
عدم الاندراج نعم من التزم باعتبار الاصل في المورد المذكور انما كان به قائلا كان المعارضة
الاصلين عنده وجه ثم ان ما ذكرناه من الجواب عن تعارض الاصلين انما هو بناء على ما هو التحقيق
عندنا من عدم صلاحية الاصل الغير المستتبع للحكم لمعارضة الاصل المستتبع له وبناء على ما
ذهب اليه الاكثر من عدم تعلقهم بذلك حيث يجري الاصل في نفس نفس الاثار مثال ذلك انا لو علمنا
اجمالا بوقوع نجاسة على شيء من الارض ولباسه فان وقوعها على لباسه يترتب عليه وجوب غسل
الثوب وحرمة التلبس بالصلوة بذلك اللباس بخلاف وقوعها على الارض فان الشك في وقوعها

على اللباس

على اللباس يسري به الشك الى وجوب غسل الثوب وحرمة دخول الصلوة بذلك الثوب وفي فينتفي
وجوب الغسل وحرمة الدخول في الصلوة بانه اصل ويجري هذا فيما نحن فيه فان من اثار كون
المشكوك فيه فردا من افراد الصلوة وجوب الاتيان به وزوال وصف الصلاة عن تاركه بسبب
تركه فالشك في الفردية يوجب الشك في ذلك الاثر فيدفع الاثر بانه اصل عند الشك فيها
ثم ان ما ذكرناه من بيان كون الاصل في العبادة هو الفساد بناء على طريقة المتكلمين في تفسير العبادة
بنحو يستتبع عدم الاثر الا في قسم الشك في موافقة العبادة لما امر بها مع نفاق الاقسام
وتابع ما هو التحقيق فلا حاجة الى استصحاب بقاء وجود الشك في تحقق الامر المكلف في الحكم بفساد
المشكوك فيه سواء كان من نوع العبادة ام الفرد المشكوك في اندراجه تحت عنوان المامور به لان
العبادة بدون احراز تحقق الامر بها لا تتحقق فيها الحكم بالصحة بمجرد الشك في تحقق الامر بها
فيتحقق حكم الصحة ولا حاجة الى استصحاب عدم الامر في الحكم بالفساد وبمجرد الشك يتم على القول
بنفي حجية الاستصحاب مطلقا ايضا وهذا نظير مجرى اصل البراءة فان مجرد الشك في
التكليف يكفي في الحكم بالبراءة هناك ولا حاجة الى استصحاب البراءة السابقة وكذلك الاشتغال
ولشرح ذلك نقول ان مجرد الشك في جواز الصلوة بالنفس يكفي في حرمة الصلوة به ولا حاجة الى استصحاب
عدم الامر السابق كما صدر عن بعض الاعلام من نقول انه لا معنى لجواز الاستصحاب في مثل
المقام لان الاستصحاب انما يجري حيث كان الموضوع واقعيا فيكون الشارع قد رتب الحكم على
الموضوع الواقعي كما في وجوب الانفاق وكيف زيد على عياله فانه رتب على حيوة زيد فاذا
شك في حيوته وهو غائب يستصحبها ويترتب عليه وجوب حكم الانفاق وهذا بخلاف ما نحن
فيه فان الموضوع كما لو نذر ان يعطي بحيوة زيد صدقة على الفقير درهم فان استصحاب حيوته مما
لا يفيد لانه لا يجدي في اثبات العلم وسريان الشك في تحقق الموضوع فاستصحاب الحيوة لا يفيد
في احراز الموضوع الذي هو العلم بالحيوة بل تكون الحيوة المستصحبة اجنبية عنه كاستصحاب

موضوع حكم آخر وإن جاز حكم مغاير للموضوع والحمل ومع هذا نقول إنما نحن فيه إن المقام مقام الإطاعة
والامتثال وبديهي أنه قد أخذ في موضوع الإطاعة العلم بالأمر وموافقة المأتي به للمأمور به فمع
الشك في تحقق الأمر ينتفي موضوع الإطاعة وإنما يكون الشك في عدم الأمر أجنبيا عن المقام
بالمرة لعدم كون الموضوع المراد قياسيا بحيث قد اعتبر فيه العلم بقي ههنا شيء وهو أن الفاضل المحقق
قال إن الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وعلله بأن الأحكام الشرعية

توقيفية عدم الدليل دليل العدم انتهى فاستدل على الفساد في المعاملات بالعبادات التي هي من باب
عدم موافقة الأمر بالأصل مع أن الشك في الموافقة في صورة الشك في الاندراج لا محالة يستلزم
الشك في الجزئية شيء للعبادة أو شرطيته لها ولو كان ذلك الشيء قيدا في متعلق المأمور به أو كيفية
في كيفياته وقد صرح هو في مسئلة وضع أسامي العبادات للصحيحة إذا العلم في مبحث البراءة بالبناء
على جريان أصل البراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط وعدم تسليم الحكم بصحة الفرد المشكوك مع أنه
عين الأصل في الفساد والقول بأن الأصل في الفساد إنما هو في الشرط المشكوك في تحقق
الأمر به من قبل الشارع وأراد بما ذكره في ذلك التقابل الشك في الأجزاء والشرائط كما صرح به
وقد تحقق أن فيما شك في اندراجه في عنوان المأمور به ومع هذا فيتفاوت مورد أصالة الفساد وأصل
البراءة المحقق للصحة لكن هذا الجواب بديهي الفساد لعدم الفاضل المذكور بين الكلي في باب
الشك في الاندراج وأنه كما في الجواب الغائب أن المراد بالأصل المحقق للفساد هو الأصل الذي
الوارد عليه أصل البراءة وبيان ذلك أنه إذا لوحظ الفرد المشكوك ابتداء في اندراجه تحت الطبيعة
المأمور بها جرى هناك أصالة عدم الاندراج ومقتضاها الفساد ولكن بعد ما لوحظ أن هناك
أجزاء معلومة كالتكبير والقراءة والقيام والركوع والسجود وشك في خصوص السورة مثلا فأصل
البراءة في وجوب السورة بانضمامه إلى أجزاء المعلومة يفيد كون المأمور به هو ما عدا السورة

ما ذكر ومقتضاه صحته لوقوعه به مع ذلك الوجه ممزوجا بالأصل المحقق للفساد وهنا هو الأصل
الوارد عليه أصل البراءة فهذا ما ثالث الثالث بيان تحقق الأصل في طريقة الفقهاء
في تفسير الصحة وهو إسقاط القضاء ونقول المراد بالشك في إسقاط القضاء ليس هو الشك
المستند إلى الشك في صدور الأمر بذلك بل الشك في شروعية النوع الجاري في
طريقة المتكلمين بعد فرض العلم بصدوره وفي نقول قد عرفت أن الأمر على أربعة أقسام واقعي أو واقعي
اضطراري وظاهري شرعي وظاهري عقلي وتقسيم العقلي إلى كان يتعلق بمسألة الأجزاء أو الشرائط بيانه
على وجه الإجمال مما لا بد منه هنا فنقول إن الأمر الواقعي هنا ما يكون الشك في كونه مقتضيا للإجزاء
إجمالي يتبع الأمر فيه بدون تسليم الحاجة إلى التعويض على الأصل وهنا ما لا شك فيه مورد ولا أصل هناك
مجرى لأصالة الفساد فهو الأمر الواقعي الذي لا ضرورة إلى الأمر بيان بالمأمور به على تمام الوجه في تحقيق
سقوط التكليف فيسقط الإعادة وهذا مورد يشك فيه ومخالفة عبد الجبار لا تنفيه فإن
القدرة والإسلام مطلقة على ما ذكرنا وأما الثاني فما عدا الأول لا الأمر الواقعي الاضطراري
فهو بالنسبة إلى خصوص المأمور به في حال الاضطرار لا الأمر الواقعي الاختياري فإن الأمر
بالصلاة في حال التقية متكفلا لتحقق سقوط القضاء وهو ذلك الاختياري فلا يتوجه
الأمر بإيجادها في حال الصلاة ثانيا وأما بالنسبة إلى الأمر الاختياري
فيتحقق الأصل فيه إسقاط القضاء فإن المأمور به في حال الاضطرار رجل على الاختياري
فإذا انتقل الحال بزوال العذر فشك في توجه الأمر الاختياري إليه كان ذلك من
قبيل الشك في التكليف وأصل البراءة يرفعه وأما الأمر الظاهري العقلي فتحقق الأصل فيه
عدم إسقاط الإعادة وشك في إسقاطه لها لما عرفت من أن ذلك ليس بمراد ولا مأمور به
من قبل الله وإنما هو حقيقة المأمور غير المأمور به بالأمر به فإذا انكشف فقد عرفت ذلك الاعتقاد
ذلك في كون الإتيان به مسقطا عن المأمور به فتحقق الأصل عدمه ولا الأمر الظاهري الشرعي

مع انكشاف الخلاف ويتحقق في الموضوعات كالوقوعات المبنية على طهارة ماء مستعمل ثم تبين انه كان
متنجسا وفي الاحكام كالواردة في اجتهاد المجتهد اذا تغير رأيه ثم تبين عنده خلافه فيما بنى على اجتهاده كما
عرفت في المقدمة من تلك المجتهد المذكور الذي تبين عنده خلافه نقول ان الاصح في امر سقوط
التدارك كما يظهر من كلام الفاضل المعتني انه انما هو بالنسبة الى الاعادة دون القضاء
فقد جعلها الشارع طريقا الى الواقع ولو ان المطلوب بها طريقا الى الواقع وسقط به وشتغل
عن الصلاة بما امر به الشارع فحيث ان المكلف بما امر به ظاهرا ثم انكشف الخلاف في توجه الامر الواقعي
اليه كان ذلك من قبيل التكليف الذي هو مجزئ اصل البراءة وتحقق ما سقط الاعادة
وايضا يتحقق انه سقط به الحكم بسقوط الاعادة بيان ذلك انه لو لم يكلف المخلف زمان المكلف
مع تلك الحالة كان ما اتى به مسقطا للاعادة قطعا فيفهم من ذلك تحقق الاجزاء في حال الاتيان
بالمامور به ظاهرا فاذا شك في تبدل ذلك الحكم بانكشاف الخلاف استصحب حكم الاجزاء السابق
وههنا طريق ثالث القول بكون تحقق الاصل هو سقوط الامر الظاهري بمقتضى بعد انكشاف الخلاف وهو
انا نستصحب المكلفون بالامر الواقعية وانما المكلف بها هم العالمون الشاكون دون الشاكين من الجاهلين
بالاحكام الواقعية فهم مكلفون بالامر الظاهري فاذا اتى بالمامور به ظاهرا مع وجوده فقد توجه اليه
المامور به في الامر الواقعي فكون المكلف بها غير الجاهلين ولا ينافي توجه الامر الواقعي اليه مع
ادلة مشاركتهم في التكليف لدلالة قوله ع حكمي على الواحد حكمي على الجماعة مشعرة بما يأتي فيه
الحكم بوجوب الاعادة الصلاة الاتي به وكذلك الجاهل ثم انه مسلم في غير المفروض وهو تقول ان الامر الشاكين
لشيء وعدم اشتراكه بالاتي به على الوجه المامور به حتى يكون ذلك سقط القضاء وينافي تامة
المطلب وقيل ان الاصح عدم سقوط التدارك لان الاحكام الظاهرية ليست الا طريقا الى الواقع ومن
البين ان ليس المقصود من الطريق عدا الوصول الى ما هو طريق اليه غاية الامر انه لو كان جاهلا قد
استمر به الجهل الى وقت الوقت كان جهله جابرا لمخالفة الواقع مع تقدير وقوعها ولا يتبع انكشاف
الحال وتبين ان الطريق لم يوصل الى المقصود فقد جابر هناك وان الاصح عدم كفايته ما انكشف

وانه لم يكن

وانه لم يكن ما امر به واقعا وانكشاف عن الجاهلين وان لم يكونوا المكلفين بما امر الواقع بالنص لكان المانع
هو الجهل بان الواقع ما امر به ما يقتضي الاجزاء فانه ينتظر نعم لو في تنجيزه فاذا ارتفع
المانع بانكشاف الخلاف تنجز المامور به الواقعي لكان حصول العلم وبذلك يسقط جميع ما كان في الوجه
لكون مقتضى الاصل هو سقوط الامر الظاهري الاعادة ثم ان هذا كله انما هو بالنسبة الى الاعادة دون القضاء
فمقتضى الاصل فيه عدم السقوط لما مع القول بان القضاء انما هو بالامر الاول الظاهري لكان تحقق الامر
بالواقع مع انكشاف خلاف المامور به ظاهرا في خارج الوقت ايضا بذلك الامر وتحقق لما مع القول بانه
ثبت بادلة القضاء مع وجود الكشف بل ان شئت قولنا هو القضاء مات كالمات يكشف عن كون المراد
بقوله صلى الله عليه وآله من ادرك طلب طبيعة الصلوة وانه فرائضها ان يأتي بها في وقت كذا فلا تكلف ثانية وان مات
المكلف المكلف ثانيا بسبب خروج الوقت اذ ان المكلف اذ دل وهو طلب الطبيعة بحاله ثانية لكان
الامر شاملا به ولما مع القول بانه يثبت بنفس الامر القضاء كقوله صلى الله عليه وآله من مات كالمات مع عدم
القول بكشفها عن دلالة الامر الاول فمقتضى الاصل عدم السقوط ايضا سواء قلنا بان الفوت امر عدمي
هو عبارة عن مجرد عدم اتيان المامور به ام هو امر وجودي حسب متفاهم العرف وذلك لان
الاتيان بالمامور به الواقعي لا يتحقق وجوده في الخارج بالنسبة الى الواقعي وح فيتوجه الامر بالقضاء
مات كالمات ويمكن ان يقال بين الاعادة والقضاء وفيه بان الاصل يقتضي عدم سقوط
الاعادة وسقوط القضاء لكن مع القول بان القضاء انما هو بفرض جديد مع عدم جبر ادلة القضاء
كاشفة عن الخلل الامر بالامر الاول الحكمي مطلق ومقيد لما ان الاصل يقتضي عدم سقوط الاعادة
فلذلك الامر الظاهري طريق الى الواقع والمفروض كون الامر بالوقت المكلف واحدا فاذا انكشف الخلاف
في الوقت لم يثبت من الطريق الامر بالمطلوب وجبران الجهل انما هو مع عدم انكشاف الخلاف
فيبقى حال ذمة المكلف البراءة عن التكليف بالواقع بين الاصل عدم سقوط المامور به ظاهرا عن الواقع
ولما لما ان الاصل يقتضي عدم سقوط القضاء ولكن المفروض ان الامر بالوقت المكلف واحد مقيدا

سقوط

ثم انقطع فوات الوقت الذي اوقع فيه الامر به ظاهرا فهل الواقع مع ان الامر قد ان بما هو جابر وهو
الجهل فاذا شك في توجه الامر بالقضاء بعد خروج الوقت من جهة ان الفوات مع عدم الجابر مندرج
تحت قوله عم اتقن ما فات كما فات قضا والمندرج المقترن بالجابر مشكوك فيتمسك الاصل
والبراءة منه ثم ان هذا كله على تقدير الاتيان بالمامور به على انه مشروع وجوب وعلى تقدير الاتيان
به على انه محتمل الجهة يتصور ذلك على وجوه احدها بان يعلم الامر بالجامع ويشك في خصوص فرد
كما لو علم استحباب صلوة ركعتين وشك في استحباب صلوة ركعتين في مسجد الكوفة على وجه الخصوص
والحكم ح هو الاجزاء لان الشك في خصوص الفرد يقع على وجهين احدهما انه هل هو واجب او
مندوب والاخر انه هل هو مندوب مسامحة ثانيها ان يعلم الامر بالجامع ولكن في خصوص فرد
في الحكم بالصحة ح ايضا لما تمسك به في الوجه الثاني من حسن الاحتياط فلكان تحقق عنوان الخصوص
على نحو من الوجهين وما اتى به كان صحيحا لحسن الاحتياط مطلقا سواء كان احتمال الندب
ناشئا من فتوى فقيه غير معلوم المستند او من رواية ضعيفة ام ناشئا من تعارض الدليلين
او اجمال خبر شك ما اندرجه في عموم المعلوم الذي نفسه قوله عليه السلام من بلغه ثواب و
ثم ندراجه في عموم من بلغه ثواب اذا كان هناك رواية ضعيفة او فتوى فقيه غير معلوم المستند
ثانيها ان يشك في شرعية نوع من العبادة باعتبار رجحانه على كيفية غير معهودة في الشرع
كصلوة الاعرابي مثلا وهذا يتصور على وجهين احدهما ان يحتمل هناك كون المشكوك فيه عبادة
ذاتية وثانيهما ان يحتمل فيه ذلك ثانيا الحكم فيه هو الصحة لحسن الاحتياط وثم ندراجه
في عموم من بلغه ثواب اذا كان منشأ الاثبات من طرف الشك فتوى فقيه او رواية ضعيفة ولحسن
الاحتياط فقط اذا كان منشأ الاثبات مجرد استحقاقه من دون استناد الى احد الامرين و
اما ثالثا فان كان هناك فتوى او رواية ضعيفة فالحكم هو الصحة لعموم من بلغه ثواب وان لم يكن
حسن الاحتياط ح لكان ودوران الامر بين الحرمة الذاتية وان لم يكن هناك شيء من الفتوى والرواية

لكان الحكم

لكان الحكم عدم الصحة لعدم اندراجه في العموم المذكور ولعدم جريان حسن الاحتياط لما عرفت من دوران
الامر بين الندب والحرمة وظاهر ان الاحتياط وعموم من بلغه ثواب من دليل استحباب في ادلة السنن
من الجمع من وجه بحسب المورد ويجتمعان فيما لم يحتمل فيه الحرمة الذاتية مع تحقق شيء من الفتوى والرواية
وتحقيق حسن الاحتياط بما لم يكن هناك شيء من الامرين بل كان منشأ احتمال الثبات مجرد
الاستحقاق مع عدم جريان احتمال الحرمة الذاتية وتحقيق العموم المذكور بما سيرد فيه احتمال الحرمة الذاتية مع وجود
فتوى او رواية ضعيفة ثالثها ان يعلم الامر بالجامع ولكن في ثبوت صنف منه لكان في ثانية السفر فان الاخبار
دلت على سقوطها لكن وقع الخلاف في الوتيرة فاثبتها جماعة استنادا الى بعض الاخبار فاذا شك
في ثبوتها فهل يقع فعلها مشروعا في ادلة السنن الذي يظهر من بعضهم انه يقع ثم ان الشارع انما يتبعه
اذا لم ينف بالعموم مع وجوده ويبقى مجال الاستحباب وهذا الوجه ينفي جريان حسن الاحتياط في
المقام ودخول عموم من بلغه ثواب له ويظهر الوجه المذكور من صاحب الرياض ايضا لكن على تقدير ان
يكون النفي على وجه العموم حاكما على الحرمة الذاتية فانه قال بعد نقل القولين في الوتيرة والاحتياط
يقتضي الترك ان كان المراد بالسقوط الحرمة كما هو ظاهر الاصحاب والمفتاح وجميع الشيخ في الكتابين

الحديث

والله هذا الشارع قوله واحتط انتهى ولكن الوجه ان الفتوى والنص المثبت لصنف الخاص مما يتحقق صدق
عموم من بلغه ثواب من دليل ثواب بدرجة ولا يقع النفي على وجه الحرمة في ذلك ثم قال عدم صدوره
او كون المراد بالعموم ما عدا الخاص المذكور فيصدق على من اتى به بلغه ثواب ولكن انتفى ذلك
الثواب واما الثالث وهو ما سيس الاصحاب بحسب الفقه والاصول الفقهية بنيانه انا
ان نقل ما بان نزاعهم في ادلة النهي على الفساد ويقول لم النزاع في الاستنباط الفقهي يعني ان الحرمة الذي
هو مدلول النهي هل يلزمه فساد العقد او شرعا وذكر الفقهاء في كلماتهم انما هو

بيان منع الملزوم بالفساد بالملزوم العقد الشرعي فليس على هذا التقدير اصل لفظي في المقام وان قلت
ان نزاعهم قد وقع في ان الوضع هل اعتبر الارتباط بين الفساد وبين النهي كما زعمه بعضهم جوابا
عن كلام هو عبارتهم فلفظي يجول عليه ايضا وربما يتوهم ان الاصل اللفظي حاله كحاله
على هذا التقدير نظرا الى جريان الربط بين التحريم والفساد والحادث موقوف على حدوث وهو التصور
العينين الموقوف على انه تفاوت في سريان الشك فانه اصل يفيد جميع ذلك فانه اذا شك في
وضع اللفظ للاطلاق او للعقد فمقتضى الاصل عدم العقد وقد وقع التمسك بنفي هذا الاصل في مواضع
الفقه كما في مواضع منها بحث وضع الامر للمرة او التكرار ومنها بحث وضعه للفور او التراخي والتحقيق
ان الاصل الذي ذكره حاله يجول عليه لكونه مثبتا لما يطلبه الخصم مجاسا لهوايته في شأن المقام
وهو آية الحذر بين تلك اعتبار الاصل ما يقتضيه ويبين في قول الكاف الاول بين النهي عن
نقض اليقين بالشك فلا سر في ذلك المقام لانه نهاية التمسك باعتبار ما كان من الاصول المثبتة
والكاف بناء العقد فانتفائه ظاهر لانهم يجعلون عنده دوران الامر بين وضع اللفظ
للاطلاق او وضعه للعقد على الاول ثم هناك اصلان معتبران في مباحث الالفاظ ثم ثبات
الوضع بكل بناء العقد احدهما اصالة عدم الاشتراك والآخر اصالة عدم النقل وذلك ليس بما نحن فيه
شيئا منهما ثم هناك اصل آخر وهو اصالة عدم التوقف في التوقيفيات ولكنه ليس الا عبارة
عن الرجوع الى الاصول العملية وهو اثر له ثم ان بقينا على ان المراد بالفساد هو الوجه الاول
في تقدير كون المراد هو ان العقد هل يحكم بالملزوم او هو مجرى عن اصل ايضا لان الحاكم انما هو
العقل بدليل لو فرض الشك منه فيما يحكم به هو في تقدير كون المراد هو ان الشرع هل يحكم بالملزوم
فيجري هناك اصالة عدم حكمه بذلك بعين استصحاب العدم انما شرعا هو ثبوت الحقيقة الشرعية
في لفظ النهي بعينه صيرورته حقيقة في افادة الفساد بحسب وضع الشارع كما توهم بعضهم انه نزاع
السيرة وذلك لان مقتضى الاصل عدم الحقيقة وهو اصل معتبر ما يسمى الاصل على هذا الوجه

انما هو

انما هو على تقدير فرض الشك في الوضع وتابع فرضه في المراد فيجري هناك اصل معتبر في جميع موارد المسألة
على الوجه الذي قرر النزاع فيها القاضي القمي وهو كون النهي متعلقا بما ورد له جهة صحة في الشرع فيجري هناك
اصالة بقاء العلقات والعرفيات المتعلقة بعقد على حالها وفي بعض الموارد على الوجه الذي مر آنفا من النزاع
من كونه اعم مما ذكره فيجري الاصل الذي ذكرنا في خصوص ما ورد له جهة صحة واما الثالث وهو ما يسمى
الاصل بحسب القواعد الشرعية فمقتضى المقال فيه الكلمات المتهمة موضوعية بان شك في خصوص عبادة
خارجية او معاملة لك بعد العلم بالاحكام والشرائط فمقتضى الاصل هي الصحة لما في نفس العين مقاعدة
الصحة الصحة الاول عليها القوم ضع امر اخيك على احسنه وما نص ان لكل نفسه وان الجري فيه بعضهم
تلك القاعدة الثانية ان الحق عدم جريانها ولكن يجري قاعدة الشك بعد الفراغ ان كان الشك بعد الفراغ
عن العمل بعد منه الاثنان فلا يجري وانما يجري استصحاب عدم وقوع العمل على وجهه وان كانت الشبهة
حكمية وهي ما يتوقف ارتفاعها على بيان الشارع فان كان مورد الشك هي العاملات جرى هناك اصالة
الصحة بمعنى القاعدة المستفادة من الكتاب والسنة من قوله اوفوا بالعقود والعقود لكم الحنفي الناس
للعقود والاتفاقيات وقوله عليه السلام الصلح جائز بين المسلمين العقود لكم البيع وغيرها مما يفيد
حكم الصنف كبيع الحر وغيره فانه شك في حكم معاملة من حيث الصحة والفساد ان كان الشك
فيه هو الحكم الكلي فمقتضى الاصل هي الصحة وذلك لما ذكره القاضي القمي بقوله وقد استدل بعض
الفقهاء على اصالة الصحة والاصالة الجواز في العاملات فانك هو ان المراد من الاصل
العموم او مطلق القاعدة انتهى وان كان مورد الشك هي العبادات فقد قيل ان الشبهة على وضع
اسامي العبادات للصحيحة او الاعم فمع الثاني الطلاق اسم يكفي في نفي الفساد المشكوك فيه واثبات الصحة
بعدم الدليل لكن بناء عليه مجملة وفيه ان التمسك بالاطلاقات مشروط بالشرائط
فقد منها الثاني في المقام اصالة عدم ورود الاطلاق مورد حكم آخر وقد ورد

المطلقات ههنا لبيان حكم آخر هو وجود زيادة الشرط فيه وثانيها عدم طرد الدليل الذي عليه وجال
فيما كان فيه مع خلو ذلك لكثرة ورود التقييدات مع كون من يدعي ظهور تلك التقييدات ذلك المقدار
الواقعة اورد مع الجزم ان خلو فهم ههنا ينافي اتفاقهم في باب المطلق والمقيد على ان المطلق يحمل على المقيد
نحو قال الله اعتق رقبة ثم قال لا تعتق رقبة كافرة تلزم حمل المطلق على المقيد اجماعا نحو ان
النهي يقتضي الفساد لم يكن لذلك وجه وجيه عنه بوجوه احدها ان قال بان النهي لا يقتضي الفساد فيه
خطأ وفي هذه المسئلة وفقي على الفقه عليه هناك فلا اشكال على الجزم وثانيها ان يدعي انه على تلك
المسئلة فيه اخطأ فان لزم القائل بعدم اقتضاء النهي للفساد هنا القول بعدم حمل المطلق على المقيد
في مثل المثال المذكور وهو قال بذلك وفساد الوجهين مما لا يخفى ثم ان افراد العموم وعدم ايراد
القائلين باقتضائه على النافين بالفساد ذلك ينافي ما زعمهم في ذلك اسباب مع تداول المستثنيين
في الدلائل الخاصة مما يفيد الوجهين ثالثها ان الكلام في باب المطلق والمقيد انما هو في المثبتين وانما
في المنفيين اثباتا ونفيا وفيه انهم صرحوا بالبحث عن المنفيين هناك ايضا رابعها ان الكلام
هنا مستقر في الحكم الكبروي وهو اسباب بيانه بعد فرض الفراغ عن الصغرى والكلام هناك في الصغرى
فالجواز الصغرى موكول الى هذا الدليل وفيه ان اشتراطهم هناك اتحاد الحكم والموجب يدل على ان
الكلام هناك ليس مستقرا في الحكم الكبروي بل الكبروي والصغروي جميعا محل البحث هناك وقد
ذكر لما يشهد ذلك اطباقهم على اعتبار اتحاد الحكم والموجب يدل على ان الكلام هناك ليس مستقرا
في الحكم الكبروي بل الكبروي والصغروي جميعا محل البحث هناك فان حمل المطلق على المقيد فيمثل قوله
اعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة مما وقع الاتفاق فيه على حمل المطلق على المقيد مع ان المستدل
النهي اعني لا تعتق في قبيل العبادة فقد وقع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد بالعنوان المذكور
الصغروي من دون اعتبار امر زائد والتحقيق في الجواب ان اتفاقهم هناك على حمل المطلق على المقيد

بعد الفراغ

بعد الفراغ عن كون احدهما مطلقا والآخر مقيدا فالمطلق هنا الكبرى في تلك المسئلة وقد فرغ منها حيث
اجاز الصغرى بان القائل بعدم اقتضاء النهي للفساد في مثل هذا المقام والمعتقد في الدار المضيئة يقول بان
هناك عنوانين احدهما الصلوة والآخر الغصب فلا يصدق تعتق رقبة كافرة فان النهي عنه لا يتعلق
الا بعنوان احدهما المطلق والآخر المقيد فالكلام هناك انما هو فيما توجه الطلب الى ذات المأمور به
والمنهي عنه وههنا فيما توجه الامر الى الشيء باعتبار وصفه المفارق وما يشهد بذلك ان جمال
المحققين في حواشي العضدي ادعى الاتفاق الجمع على ان النهي اذا توجه الى ذات العبادة فيقتضي فسادها
فالفساد في هذه الصورة مما لا خلاف فيه فهو خارج عن محل النزاع في هذه المسئلة ولو قلنا ان عنوان
هذه المسئلة اعم مما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه كان ارتفاع اقتضاء الفساد واضح اذ لا يكاد
ان يتم برجوع خلاف القائل بعدم اقتضاء النهي للفساد الى ما لو كان بينهما عموم من وجه والمطلق
والمقيد مما لا يتصور فيه النسبة المذكورة فتفترق المسئلتان بحسب الموضوع المقدر الخاصة
في اقسام المنهي عنه واحصرها في عشرة لان النهي اما ان يتوجه الى نفس العبادة او الجزء او الشرط او الوصف
اللازم او الوصف المفارق فهذه خمسة او يتوجه الى نفس الجزء او الشرط او الوصف اللازم فهذه
ثمانية او الوصف المفارق فيقسم الى اقسام اربعة لان المأمور به اما ان يتميز عنه في الصدق
كالصلوة والغصب او لا يقع معه في المورد كالنظر الى الاجنبية بالنسبة الى الصلوة ولكل منهما اما ان يقيد
بشيء من العبادة او العبادة بان يقال لا تغصب في الصلوة او لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة مثلا
او لا يقيد بشيء منهما بان يقال لا تغصب ولا تنظر الى الاجنبية فهذه اثنا عشر ثم ان كلا من
الجزء والشرط والوصف اللازم والمفارق لا يكون منهيا عنه بنفسه او بجزئه او شرطه
او الوصف اللازم او المفارق وعليك بتطبيقها واذا تم عرفت ذلك نقول ان الفاضل المحقق
ذكر ان الوصف المفارق خارج عن المتنازع في هذه المسئلة بانه من الاربعة الاقسام الوصف

الفارق المتحد في الصدق بقسميه داخل في عنوان مسئلة اجتماع الامر والنهي بتوهم الجمع في المورد
بقسميه وأورد عليه بعضهم بأن خروج غير الحقيقي عن المجمع في المورد في محله وأما خروج الحقيقي
منه فمدفوع به لأن قوله لا تنظر إلى الأجنبية في الصلاة يزيل عنه التحقيق والتحليل إلى قوله
لا تصلي ناظرا إلى الأجنبية فيتوجه النهي إلى الصلاة بتلك الكيفية وح فيه خلل في عنوان البحث
الذي هو النهي عن العبادة ويمكن أن يقال إن غاية ما في الباب أن الصلاة ظرف له وظاهر أن النهي عن
الظرف ما لم يسر إلى المظروف فالنظر إلى النهي عن التكتف في الصلاة حتى يتفرع ذلك إلى أن ذلك
لأن العامة كان من سيرتهم التكتف في الصلاة انتهى فنهى المعصوم عليه السلام عن التكتف هو عين
الصلاة وهو ظاهر فقد تحقق مما ذكرنا أن ما اجتمع فيه المأمور به في المورد خارج عن عنوان البحث
بحسب الموضوع وهو داخل كلا مبنى على أن النهي في مثله للإرشاد لا للتحريم بنفسه العبادة مع أنه لو
دون الشارع من نهاهم بعض الفقهاء ببطلان الصلاة تكتفا حيث لم يرد نهي عن التكتف
عن الشارع ثم إن ما ذكره المحقق المذكور من خروج المتحدين في الصدق عن هذه المسئلة وخروجهما
في مسئلة اجتماع الأمر والنهي يدل على أنه في الخروج عن طريقة القوم بشهادة تمثيلهم في هذه المسئلة
بالعامين من وجه وأنهم يطلقون ذلك جوال المتحدين في عنوان البحث فيها وحكمه بذلك
أنه ناشئ من زعمه أن ضابط الفرق بين المسئلتين هو كون الحكم في تلك المسئلة في العامين من وجه
وكون الحكم فيها في الأمر والنهي مطلقا وقد عرفت فيما سلف ما يدفعه بعضه من ضابط الفرق
بين المسئلتين هو كون الحكم فيها في كون الحكمين من أنه حكمان طبيعيان متنافيين وعدمه وهيهنا
في كون الحكم الطبعي الذي هو النهي منافيا للحكم الوضعي الذي هو الصحة كيف ولو تنزلنا باختصاص عنوان
البحث بما هو مطلق لزم بقاء النهي صدق ولو تعقب في الصلاة من جهة كون النهي متعلقا بنفسها
في كلام يصرح به في كلماتهم ثم اختصاص الحكم في اجتماع الأمر والنهي الحكمين الطبيعيين ينحصر

المثال المذكور من تلك المسئلة وذلك ولو فرض خصوص البحث بما هو مطلق يخرج المثال المذكور عن هذا
العنوان بناء على ما ذكر وخالف مذاهب القوم ودينهم هذا وأما النهي عن نفسه أو جزئه أو شرطه أو وصفه لازم
فلا إشكال في دخوله في عنوان البحث وكذا لو كان متعلق النهي جزءا أو شرطا أو وصف اللازم الخارج عليه بعضهم
بين ما يجب اتباع عن اقتضاء ما في شرح الشرح أن اللازم في قولهم النهي عن جزئه يعني جميع الأجزاء والمراد منه
بجزئه فيتعلق النهي بجزئه وكذلك في الشرط وما بعده وتعلق النهي في قولهم النهي عن نفسه فيكون
المراد منه النهي عن نفسه وأنه نفسه متعلق النهي فيقابل ما كان جزئه متعلق النهي ويندرج فيه
جميع أقسام الخمسة الأول كون العبادة نفسها متعلق النهي قابلا لكونه منشأ النهي هو نفسها
أو جزءها إلى آخر أقسام الخمسة هذا هو الكلام على وجه الإجمال وتفصيله المقال أن يقال إن النهي إما
أصلا النهي عن نفسه وهو في العبادة ما كان منشأ النهي عنه هو نفس العبادة فتكون هي المبغوضة
لذاتها وهذا ربما يستبعد أن يتحقق له مثال في الشرائع بين فقهاء بعضهم نظرا إلى أن المأمور به لا يمكن أن يكون
مبغوضا بالذات لكن التحقيق أنه يتصور فيما كان الأمر متوجها إلى ماهية المكلفين لكن توجه النهي بخصوصه
إلى بعضهم فكان الحقيقية باعتبار المأمور كما في صلاة الحائض فإن صلاة نفسها مبغوضة منها
والحقيقية في أنه يكون باعتبار المأمور الذي هو الوضع لحكم التحريم كما وقال صلى الله عليه وآله تدع الحائض فإن
ثانيها أنه يكون مع المكلفين وكذلك مع خصوص الحائض لمغايرة المنهي عنه للمأمور به إنما هو باعتبار
الحقيقية في الوضع الذي هو المكلف وهذا إذا وقع بتعبير لا يكون فيه تعريضا لتقريبا بالوضع
كما عرفت من المثال وثالثا غيره كما لو وجه الأمر بالصلاة إلى خصوص ثرية ثم قال دع الصلاة
أيام قرئك فلا بد من اعتبار الحقيقية بأيام الأقراء وأما بالنسبة إلى النسبة المكية بين الأسباب
حرمة الصلاة إلى الثرية الخاصة إنما هو في أيام الأقراء وهو من اعتبار الحقيقية والتمة ما دام الوصف
وهي المساواة في عرفنا المنزلة بالعرفية العامة فإن يكون المراد أن الحائض المنهي عنه في الصلاة

ما دامت حائضا وفي جميع هذه الوجوه المنفية يرجع نفي الكلام الى تقييد الموضوع وأما ان جعلنا في قوله عليه السلام
دعي الصلوة أيام اقرائك متوجها الى المحمول اعني هو الصلوة فقد يكون من قبيل النهي عن نفسه بمعنى
بمعنى الكلام يقول ان الصلوة المتصفة بكونها في حال الحيض محرمة في الشريعة وقد علم مما ذكرنا ان مثل قوله عليه السلام
دعي الصلوة يحتمل وجوها اربعة فهو في نفسه نهي واضح النهي عن نفسه ومع ذلك فهو نهي من قبيل النهي عن
وصفه ثم ان تعريف المنهي عن نفسه ما عرفت وكذا ما له ما يصار التمييز بينه وبين غيره فهو
شيء يرتفع الابهام حاله حاجة اليه بوضوح الامر فيه وأما في غيره فهو ان الفقيه ان لم يكن من قبيل ما هو
مقرر في المكلف كما في قوله عليه السلام دعي الصلوة أيام اقرائك لعدم كون الحيض من قبيل ما هو مقرر فيها
فمنشأ النهي هو نفس المنهي عنه وأما ان كان من قبيل المقرر فيها فمنشأ النهي هو نفس المنهي عنه
بمعنى الكلام عليه وأما ان جعلنا الباء كان عبارة عما توجه النهي اليه فرده من ما مر به بالتفسير
بالنفس انما هو بعد حفظه كون الفقيه عين المطلق بحسب الوجود الخارجي فيكون قول قولهم المنهي عنه نفسه
بمعنى قوله المنهي عنه بفرده بان يتوجه النهي الى الفرد ويندرج فيه ما كان منشأ النهي هو نفس المنهي عنه
او جزئه او شرطه او وصفه ويكون مقابلا لما اطلق النهي بنفس الجزء او الشرط او الوصف
ثم انك قد عرفت ان المنهي عنه نفسه داخل في العنوان لموضوعاته هو داخل عليها ايضا ام
خارج بهذا الاعتبار الوجه المحقق الذي يدعيه ترتب ما ترتب من ما عرفت في عمر جمال
المحققين اتفاق القوم على ان النهي اذا توجه الى العبادة اثرت فساده وهذا فرق في فرد وجه باعتبار
الحكم بين تفسيره بالنفي الذاتي وتفسيره بالنفي الثاني اعني هو كون النهي متعلقا بالعبادة فيما يكون
النهي متعلقا بجزء العبادة يمنع عن كونها مأمورا بها وان كان منشأ النهي هو جزئها وفي المعاملة
المنهي عنها لنفسها فهي المعاملة التي توجه النهي الى نفس انشائها كما في بيع الحصاة بناء على كون
رمي الحصاة انشاء البيع عند من كان يباشره او ما يشبه في ان كان المعتبر التي هي الموجب والقابل
والعوض والمعوض كجميع العبد وشرائه في الصفقة وبيع الخمر والبيع بثمن مجهول ويلزم

لعدم الفاضل والقمار أما ان يكون المعاملة المنهي عنها لنفسها ما توجه الى جميع اركانها حتى شمل
المعاملة المنهي عنها لجزئها كبيع الفاضل مع جهل المشتري ويتوجه عليه في السؤال بان يجوز ترجيحا النهي
باعتبار شيء من اركانها كما ان يكون من قبيل المنهي عنه لنفسه او لا فان قال بالاول لزم كون التقييد
بجهل المشتري لغوا بعيدا لعدم الفائدة وذلك بيع الفاضل ما توجه فيه النهي الى البيع من جهة اركانه
وان قال بالثاني لزم اعتبار توجه النهي الى المركب الذي يكون احد اركانه جزءا منه وتوجه النهي الى جميع اركان
المعاملة غير معقول لان كل من المتعاقدين مكلف بمغايرة الآخر فيكون نهاكم تحريما يتوجه شيء منها اذا احد
منهما فان بيع الفاضل لو فرض علم المشتري بالغبن كان فيه نهيان نهي عن البيع يتوجه الى المجموع المركب من
يكون منهيا عنه لنفسه ويكون بيع الفاضل مع جهل المشتري منهيا عنه لجزئه ثانيهما النهي عنه لجزئه
كالنهي في الصلوة تاريا للقيام ومثله النهي عن نفس الجزء كالنهي عن الصلوة وربما يفرق بينهما بان الاول
يقتضي كون العبادة محرمة في اول الامر ابتداء بها فيما لم يجوز الشروع فيها وهو في الثاني قد يتوجه التحريم
دائما ثم ابتداء انتهاء وذلك يجزئ اذا كان في اوسط العبادة وفيه منع ظاهر بين النهي عن جزء
العبادة يجعلها محرمة ابتداء فيتحقق ابتداء ثم يجوز الشروع كالاول من دون فرق بينهما فهما العبادة
المنهي عنها لجزئها وأما المعاملة المنهي عنها لجزئها فمثالها ما ذكرنا في كون المنهي عنه هو ما تعلق
النهي بقدر اركانها انما يتصور بالنسبة الى الموصوفين بالصحيح ما لك وما لا يملك او يجهل المثمن سواء
في ماله وما لغيره وقد عرفت ان الفاضل والقمار مثال للمنهي عنه لجزئه بيع الغاصب قال ره

وكبيع الغاصب

فانه مشتمل كثيرة واضحة النهي ويدخل في حكمه بكثرة المثال

على القول الآخر منه بان يكون عبارة عن كون البيع هو الفعل او عن كونه هو الانتقال وكلاهما
امران بسيطان مجردان الا ان يقال ان المراد انه على القول الآخر وان لم يكن ما ذكرنا مثالا الا ان المشتملة
من غير ما ذكرنا في امثال المعاملة كثيرة غير خفية فمثالها المنهي عنه لوصفه اللازم وهو ما كان يقوم

بطبيعته التي تعلق بها النهي وهو بالعرض يشبه منه بالمخاصمة مثاله في العبادة الجهر والاخفات
بالنسبة الى القراءة فان قراءتها بجميع عنوانها لا يتعلق بشيء من الجهر والاخفات وبقابله الوصف
المفارق نعم ما ليس له دخل في قوام ماهية صفة له كالنصب بالنسبة الى الصلوة التي هي فعل المكلف
فان الوقوع في المكان المباح او المغصوب ليس مقوما لطبيعته فعله وذلك غاية ما في الباب ان كلا
من الامرين من مشخصات الفرد في الخارج وظاهر ان ذلك امر وراء كون الوصف مقوما لطبيعة المتعلق
فمثال ما كان فيه من العبادة ما لو قال لا تصل فانا نقرأ ذلك ومن المعاملة النهي عن البيع الربوي
المعاوضة بزيادة وغيرها من مقومات طبيعة البيع التي لا يتعلق النهي به وتنقسم الفاضل القمي
معاملة النهي عنها بوصفها اللازم بثلاثة اقسام احدها بيع الصاة والثاني ذبح الذمي في كونها
مثالين لما كان فيه نظر لما اورد فقد نص كثير وجوها اربعة تستفاد من كلمات العلماء في بيان المراد
ببيع الصاة على الوجه الذي كان متعارفا في زمن الجاهلية احدها ان رمي الصاة كان اشتراء بالبيع
كالمعاطات مثلا ثانيها انه لو كان تبديل البيع بان يقول ابيعك بتلك ما وقع عليه الصاة
من الثواب مثلا ثالثها انه كان شرطا في البيع بان يعتقدوا ما يعبر عنه بقولنا بتلك الثوب
الفلاني ان وقع عليه الصاة اذا رميت فيكون البيع معلقا على وقوعها عليه رابعها انه كان
لهم تبديل الخيار في البيع بان يجعل الخيار ما بين رمي الصاة ووقوعها عليه من المدة وح نقول اما
على الاخيرين فلا يكون المثال مما لا دخل له بالمبيع فيه وهو ظاهر وتابع الاول فيكون من قبيل
النهي عن نفسه وتابع الثاني يكون من قبيل النهي عنه بوصفه المفارق لان المناط تبديل البيع
برمي الصاة ليس من مقومات البيع واما الثاني فلانه يحتمل وجوها ثلثة احدها ان يكون المراد
بالنهي عنه النهي عن مباشرة البيع ولو كان على تقدير ان الله علم ثانيها ان يكون المراد به
النهي عن البيع المقارن بين الامرين كنظير العنوان مثلا وان كان المباشر مسلما ثالثها
ان يكون المراد به النهي عن اشتراء البيع بمعنى ان النهي عن اكل ذبيحة الذمي من قبيل النهي عن الوصف اللازم

وجعل بيع العبد من قبيل النهي عنه بنفسه وتابع الثاني فهو من قبيل النهي عنه بنفسه ايضا تعلق
النهي بنفس البيع الخاص كما اختاره مثلا وتابع الثالث فهو من قبيل ما خرج عن عنوان كلمات القوم
كما استقرب حقيقة الحال الثالث انه تعالى لا تفاقم مع ان النهي اذا توجه الى المعاملة اذ لا يتفاوت
رابعها النهي عنه بوصفه المفارق وقد عرفت ان الوصف المفارق عبارة عما ليس مقوما لطبيعة ما
توجه اليه النهي مثاله في العبادة ما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة ومن المعاملة ما لو نهى عن بيع الجنب
لبيعهم فيه وجعل الفاضل القمي ما كان من قبيل العبادة النهي عنها بوصفها المفارق ما لو قال لا تصل
متكتفا قال ره والظاهر ان قوله لا تصل متكتفا ايضا

عن وصف

خارج ايضا انتهى وفيه ان التقييد بعدم العلم قبل النهي باعتبار وجود الوصف او عدمه في الصلوة
مما لا يظهر له وجه لان النهي اذا تعلق بالصلوة متكتفا لم يتعلق بها الا بوصفها الخارج سواء علم بتعلق
النهي باعتبار الوصف وجودا وعدما ولا فرق في ذلك بين حالتي العلم وعدمه فالعلم بانه عبارة السابق
لا يخرج المثال عن كونه منهيا عنه بوصفه الخارج اللازم ان يوجه كلامه ره بانه اذا علم باعتبار المتكتف
وجودا كان مانعا للصلوة واذا علم باعتباره فيها عدما كان شرطا عنها فح المثال يكون من قبيل
النهي عنه لشرطه وح المثال يكون الف واستثناء وجود المانع لا النهي ولكن يتجه عليه مع ذلك
ان الف وان استثناء انتفاء الشرط كان مغايرا للفساد واستثناء النهي عن العبادة لوصفها والا
فعدم ظاهر ان فساد الصلوة متكتفا ليس من قبيل الاول وانما هو من قبيل الثاني فلا يخرج المثال
مع العلم باعتبار وجوده في الصلوة سابقا ح النهي عن عنوان النهي عنه بوصفه المفارق خاصا
النهي عنه بذكر خارج بان يتعلق النهي بعنوان خارج وهو قسمان احدهما ان يتحد ذلك العنوان
الخارج مع الماموريه في الصدق مثال ذلك في العبادة ما لو قال صل ولا تغصب وفي المعاملة ما لو قال
اصح البيع ولا تغش الجنب ثانيهما ان يجتمع معه في المورد مثاله في العبادة ما لو قال

صريحا لا تنظر الى الجنبية وفي المعاطاة بالوقائع بيع ولا تنظر الى الجنبية وشتان ما خاصل الفرق بالبيع
واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا ولا وجه للتفصيل المزبور لان المعاطاة مع الجنبية
المنهي عنه عنوان خارج عن البيع متحد معه بوجه من الوجوه ثانيا بان المعاطاة بيع ام لا اذ لا يوجد كلام
بانا ان قلنا بعدم كون المعاطاة بيعا كان اجراء الصيغة والمعاطاة معها بيعا على الضرورة بحسب العادة
فلا يبقى ما ذكر انه من المعاطاة وحرمتها يخرج بسبب ارتفاع التحريم عن محل البحث فلا يصح ما لو قلنا بكونها
بيعا فتقادر بها الضرورة ولا يكون اجراء الصيغة منهيا عنه فيصير المثال مما لا نص فيه هذا وقد يقال
الكلام مع المنهي عنه لشرطه ويتحقق المقام انه ليس عنوانا برأسه ولا داخلا في الكلام تم على وجه انه مستقل
وانما ذكره من ذكره استقصاء وجه الاحتمال وذلك لان المنهي ان كان لاستلزامه اخلال الشرط كما في الصلوة
غير مستقيم او لاستلزامه افراز في الشرط لسبب اشتماله على وصف محرم كما في التستر بالحرير وهذا القسم في الشرط
فان يكون واحدة في المشروط او خارجا عنه فهذه وجوه ثلثة فالصلوة لا تصدق استلزام الشرط
لمحل المنهي ومع الثاني فالشرط مع الوصف اللازم ومع الثالث فهو من قبيل الوصف المفارق فلا يبقى لمحل
المنهي عنه لشرطه فتبارك الله اذا عرفت ذلك فنقول ان المنهي عنه لا يكون خارجا مجتمعا مع الامر به في المورد
غير متحد معه في الصدق فهو خارج عن عنوان كلامنا ثم قلنا ولا الحرمة في الصدق فالظاهر انه ايضا خارج
ولا المنهي عنه لشرطه لقد عرفت فرجوعه ايضا يبقى المنهي عنه بنفسه او لجزئه او لوصفه اللازم او لوصفه
المفارق من محل البحث واذ قد تمهد لك ما عرفت من المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في اقتضاء
النهي الفساد ما تعلق به على اقوال احدها اقتضائه الفساد مطلقا ثانيها عدمه مطلقا ثالثها انه
يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات رابعها التفصيل بين الشرع واللغة في العبادات
المعاملات يقتضي الفساد في الاول فيها دون الثاني خامسها التفصيل بين الشرع واللغة في
خصوص المعاملات سادسها التفصيل بين النهي النفسي فيقتضي الفساد دون الغيري سابعها
التفصيل بين النهي التحريمي فيقتضي الفساد دون التنزيهي ثامنها انه يقتضي الفساد في العبادات

مطلقا

مطلقا وفي المعاملات اذا تعلق النهي بها بعينها او بامر داخل فيها او لوصفها اللازم دون المفارق تاسعها
التفصيل بما لا يتفق الحرمة فيه منحصرا فيما يقتضي الحرمة كما في اصل البيع فيدل على الفساد وفي غيره
كما في وقت العقد اذا اتفق اتفاقا وجب الجمعة فيه ثانيا وجب الحضور في مال الغير عاشرها ان النهي
يقتضي الحرمة هذا وتحقيق المقام ان متعلق النهي على قسمين احدهما ان يكون هو العنوان الخارج عن الامر المتحد مع المأمور به
في الصدق ام اجتمع معه في المورد مثال الاول من العبادة النهي عن الجهر المتحد مع القراءة في الجهر بالصدق
والنهي عن الغصب المتحد مع الصلوة كذلك ومن المعاملة النهي عن تفويت الجمعة المتحد مع البيع وقت النداء او مثال الثاني
من العبادة النهي عن النظر الى الاجنبية بالنسبة الى الصلوة ومن المعاملة النهي عنها بالنسبة ثانيهما ان يكون هو بعض
العبادة او المعاملة كما شاء ما كان اذا عرفت النهي ثانيا الاول الخروج المجتمع في المورد عن العنوان واضح لا كلام فيه
ولا الحرمة في الصدق لهذا كما في العبادة ولا في المعاملة ثانيا الاول الحكم من حيث الفساد وهو كون المسئلة اجماعية
الامر والنهي فان قلنا بعدم جوازه مطلقا لزم ارتفاع الامر بالنهي فيبقى العبادة بلا امر ومن ثم فساد وما دام قلنا
بجوازه مطلقا صارت العبادة مأمورا بها من جهة ومنهيا عنها من جهة اخرى فلا يلزم فساد وما دام قلنا بالتفصيل
بين ما يؤول الى الوصف اللازم فالامر بالقراءة والنهي عن الجهر مثلا وما يؤول الى الوصف المفارق كالصلوة والغصب
بالبيع في الاول والجواز في الثاني فالذاهب اليه بعضهم نظرا الى ما مر عنه من كون محل النزاع في تلك المسئلة هو ما يؤول
الى الوصف اللازم وان الوصف المفارق خارج عنه راجع الى المجتمع في المورد فلا يلزم ذلك القول بالفساد
في الوصف اللازم لا في غيره وثانيا انه نيته فلا نزاع في ان تعلق النهي بالعنوان الخارج عن المعاملة المتحد معها
لا يقتضي فساد وما نعم اذا كان ذلك العنوان الخارج الذي تعلق به النهي بنفسه من قبيل المعاملة فيقتضي النهي
فساد سواء كان جميعا لكن من جهة استناد الفساد الى خصوص ما تعلق النهي به على ما سيعرف في صورة ارادة
النهي فساد المعاملة واذا استند الفساد الى ما اتحد به ذلك العنوان المنهي عنه ثانيا بنظر الى انه تارة يبينها
وانه فالفساد مستند الى ما تعلق به النهي مثال ذلك ما ورد من ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الغرر
المعاملة الغرر تبعا لفساد في البيع انما هو من جهة اتحاده معها وثانيا ذهب ما كان متعلق النهي

هو نفس العبادة او المعاملة فتوضيح الحال فيه ان النهي عن المعاملة يتصور على اقسام ثلثة احدها ان تكون
نفس المعاملة من حيث هي فعل من افعال المكلف موضوعة ومنهيا عنها ويمكن ان يتعلق بها بالنظر
واقع العقد محرما او مستكفا ثانيها ان يكون المبغوض والمرجع النهي هو نفس الاثر كما في بيع العبد
المسلم او المصحف من الكافر على القول بصحة البيع واستقاله لها اليه اذا انه يكبر ما يعيها فيوضعان عنه
ويؤمر بالبيع نفس سبيل الكافر عن المسلم فان المبغوض في هو نفس الاثر الذي هو سلطنة الكافر وتقدمه
بالاكثر من البيع ثالثها ان يكون النهي عنه هي المعاملة من جهة عدم ترتب الاثر عليها في نظر المؤثر
المعاملات النهي عنها من هذا القبيل واما النهي عن العبادة فيتصور على وجهين احدهما ان يكون تعلق
النهي بها من جهة كونها موضوعة بنفسها كالصلوة بما يعني ثانيها موضوعة من حيث كونها صلوة ثانيهما
ان يكون من جهة عدم عدم ثبوت الاثر عليها كاسقاطها للقضاء والشدة وما ذكرناه من وجه الضبط
عاصر لجميع الاقسام التي ذكرناها نعم ربما يتوهم في بادي الرأي ان ما تعلق النهي فيه بنفس الجزء خارج عن
الضابط ولكنك بعد التامل تعرف بطلانه وجوزه فيما تعلق به النهي بنفسه لان النهي عن الجزء من حيث
هو جزء يعني النهي عن الكل ثم ان حرمة نفس المعاملة اذا تعلق بها النهي من حيث هي كما هو
القسم الاول من اقسام النهي عنها مما لا اشكال فيه واما القسم الثاني وهو ما كان المطلوب والنهي
نفس الاثر هي بحرمة نفس السبب ام لا الوجه هو الاول لكن لا مطلقا بل بعنوان التشريع
الذي هو ادخال ما ليس من الدين فيه بان يوقع المعاملة التي هي ترتب عليها الاثر بقصد ترتيب
عليه واما ان لم يكن بقصده انه من الدين كبيع الخمر مرتبا عليه الاثر الذي هو تملك ثمنها
مثلا فحرمته الاول مما لا تكاد تنال يد ثم شبهة واما الثانية فالظاهر عدم حرمتها
وقد تقدم نوع الكلام واحد مال الثاني المعاملة النهي عنها عبارة عن مباشرة القدرة
لتسبيب الحرام الذي هو نفس القدرة على الغير فاذا كان حراما بالنسبة الى الغير فمع مباشرة
ذي القدرة اجنبيا بنفسه اولى بالتحريم وقد جعل البيع فيما سبقه الذي هو الغير بالمباشرة
فلا يكون حراما واذا قد جعلت جزءا بما ذكرنا من الاقسام فلا بد من التعرض لاحكامها فنقول

فالقسم الاول من المعاملة النهي عنها وهو ان يكون نفس السبب موضوعا بالنهي فيما لا يترتب الفساد
عدم المطابقة بين حرمة السبب وعدم ترتب المسبب عليه اما ترتب البيع وقت النداء والدخول
في حال الصلوة فانها مع حرمتها يترتب عليها الاثر الذي هو انتقال الملك في الموضعين ثم ما ذكره الاول من
الفساد واستقرار المهر المسمى وفي قوله عليه السلام اذا تقدم فساد وجب المهر وذلك لان الكلام في كون
النهي الذي هو حكم تكليفي مفاد الحكم الوضعي الذي هو مسببية المعاملة لاثر المقصود منها بعد ثبوت السببية من
الشرع ومن البين انه بينهما تنافي بين تحريم المعاملة وترتب اثرها عليها فيرفع التحريم ترتب الاثر وهذا القسم
ينظر كلام جماعة منهم المحقق الثاني في قولهم بعدم اقتضاء النهي في المعاملة ولا اشكال في وجه حرمة نفس
الاثر ثم انه لا اشكال في عدم اقتضائه فساد المعاملة عدم المطابقة فيصح ان يكون الاثر محرما ويكون المعاملة
سببا لترتبه ويظهر من كلام فخر المحققين ره ان حرمة الاثر تستلزم حرمة عدم جعل السبب مقتضيا للاثر
نظرا الى ان جعله يقتضي ذلك منافي للطف حيث ان اللطف يقتضي عدم جعل السببية حيث يكون الاثر
موضوعا فيه ما لا يخفى ضرورة عدم امكان الكشاف اصلح المعاملة في افعال الشارع فيمكن ان يكون هناك
ما يوجب جعل السببية في غير محبوبية الاثر بحكم اقتضاء اللطف وقد عرفت ان لا ملازمة بين حرمة
الاثر وعدم ترتبه على المعاملة واما الثالث وهو النهي عن المعاملة من جهة عدم كونها مستجمعة للاثر
في نظر الشارع كما هو الشان في اكثر المعاملات النهي عنها لغو يعني الحكم بالفساد وذلك بالنسبة الى المعاملة
ليس الا عبارة عن سلب آثارها التي يليق بها واما القسم الثاني من اقسام عبارة النهي عنها وهو ان يتعلق
النهي بها من جهة كونها بنفسها موضوعة بالحكم هو فساد وما وجه فرقه في ذلك بين القول بجواز اجتماع
الامر والنهي وعدم جوازه وذلك لان النهي تعلق بقيد في العبادة وهذا هو الذي ادعى حال المحقق
المحقق ره فيه الاجتماع على اقتضاء النهي فساد العبادة على احتمال وهو ان يكون متعلق الاجتماع
العبادة التي تعلق النهي بها بنفسها سواء كان منشأ النهي نفس العبادة ام غيرها ام غير ذلك وان
كان القدر المتيقن مما ادعى عليه الاجتماع هو ما تعلق النهي به بنفسه مع كون منشأ النهي هو نفس العبادة

وكذا ما عدا المتيقن من كلام جماعة منهم فقد صرح بين الظاهر انهم وسكتوا عن حالها جاءوا بكون الحكم الواقع
وقد وافقوا ذلك ثم ان النهي لا تعلق بفرد العبادة انما وارتفاع الامر عنه ومن ابتنى ان العبادة
بفرد اسر يعتقد بها حجة صحة ومن انما عكسوا انما باب الطلاق والقيمة كبيع الاول على الثاني وما يشترى من
الغاصب الثاني من المفسدات في ذلك حيث قال بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء صحيح ويعتقد في الامر
المضوبة مما كان النهي عنه حتى من العامور به بحسب حكم العقل ولو كان حكم الشرع حقيقي عدم جواز
اجتماع فانما هو بناء على المفسدات في الصغرى ثم انه لا يقول بجواز اجتماع انما ذلك من جهة ان العقل
يقول شيئان عنوانين جهتا عموم من وجه فانما لا الذكر بتبرئة ان يقع صحيح ولو تعصب فيكون
العامور به عنوان الصلاة والمنهي عنه هو عنوان الغصب وكما مع قيامه على ما هو عليه من النسبة الى
كون المنهي عنه فرد من العامور به فلا يقول بجواز اجتماع وهذا ينفي الجواز بحسب فهم العرف فانه لو عرفه
تعرف العقل وارجاع الى الاول عنوانين متغايرين جهتا عموم من وجه وكما القسم الثاني من اجارة
المنهي عنها وهو ما يتعلق به النهي عنها من جهة كونه مسببا لاثار فلا يشكال في انتفاء النهي فساد
ايضا ثم نرى يكون الامر ارشاد الى فساد وعدم ترتب الاثر عليها ولا كلام في ذلك وانما الكلام في انه هل
يتصور فرق بين كون النهي تحريم كما في القسم الاول وكونه للارشاد كما في القسم الثاني الذي يستفاد من
كلمات الفقهاء وهو الذي صرح به صاحب الفصول لكن الفرق بينهما عدم الفرق بين الاحكام والاسباب
في صورة كون النهي للارشاد فيحكم بالفساد مع الاتيان بالمنهي عنه لو كان عالما بالنهي ام جاهلا
كذلك ما لو كان التحريم فانه حكم الحقيقي قد يترتب اثره ام الاحكام اذ لا يكون ترتبه الى الاجابة من
الذي ذهب اليه علامة في التحقيق محقق الثاني واخذ عدم الفرق بينهما فيحكم بفساد والمنهي عنه وان
وان كان عالما به جاهلا في صورة كون التحريم ايضا نظرا الى ان الامر بالشيء الذي هو عنوان ارادة ما تعلق
به النهي بعد حفظ ما عدا المنهي عنه الذي هو مصحح صحة فتعلق الامر به بالمنهي عنه خارج عن تحت
العامور به وهو ايضا فاسد لا غاية ما في الباب ان الجهل عذر ما في توجه الخطاب الطبيعي

فاذا

فاذا ارتفع العذر ويتبين ان الثاني به كان مبغوضا لم يتعلق به الامر من حين الامر وظاهر ان العبادة
عند عدم تعلق الامر بها جاهلا بالحصر بكتاب سابق الحقيقة ثم ان ما ذكرناه في التفصيل والتخصيص انما هو
بحسب الكبرى وما يجب الصغرى من تمييز المراد بالنواهي المتعلقة بالمعاملات الواقعة في الخطابات الشرعية
فهو ان مقتضى اصالة الحقيقة انما هو كون المراد بها ارادة صحيحة المنهي الذي هو المعاملة من حيث
هي مكلف به من حيث ترتب الاثر عليه اذ الكلام انما هو فيما تعلق النهي ظاهرا بالمنهي الذي هو المعاملة
وكما علم فقط ان متعلق النواهي في الخطابات الشرعية بالمعاملات ليس باعتبار كونها فعلا من افعال
المكلف حتى يكون النهي عنها كالنهي عن شرب الخمر واذ قد تعذر الحقيقة الاصلية فيتعين انما وجوه اخر
ان يكون النهي للارشاد بمعنى انها لما كانت مما يترتب عليه الاثر نهى عنها لعدم ترتب ذلك ويكون النهي
للتحريم ح وان كان اعم بالنسبة واذا فعلها المكلف بقصد التشريع او بقصد ترتب الاثر عليها فانه
ان يكون النهي للتحريم لكن لا التحريم بمعنى التحريم ترتب الاثر عليه بمعنى ان الاثر لما كان مبغوضا
هو ايضا وبالنهي عنه انه مبغوض له وبذلك لم يترتب على المعاملة فحرم ترتيب ما يترتب عليها فكانه
قال ان الامر مبغوض ولم ارتبه على المعاملة فلا ترتبه عليها فدل بالنهي على جميع ذلك ثالثها ان
يكون النهي للتحريم لا زيادة الحرمة التشريعية بان يكون المقصود من النواهي المتعلقة بالمعاملات النهي
عن ارتكابها بقصد التشريع قال الاستاد وسمعت صاحب الفصول ره يستفاد ما يحقق في النواهي المتعلقة
بالمعاملات الاحتمال الاخير وانت خبير بان ذلك مع استلزامه تقييدا لاطلاقات من جهة
تخصيص التحريم بصورة قصد التشريع في غاية البعد ضرورة ان مساقها انما هو بيان الحكم الشرعي
الحكم العقلي الذي هو الحرمة التشريعية كيف وقصد التشريع بالمعاملة فرض نادر بل محال لعدم الخطابات
عليه وبقي التحريم على حاله ومع هذا ينتفي الوجهان الاول والثاني ومعلوم ان الامر ارشاد ومعنى مجازي للنهي
والتحريم شيء حقيقي بالنسبة اليه الا انه حمله على التحريم بعد فيه من تقييده بما اذا وقعت المعاملة بقصد
ترتب الاثر عليها فيه ودوران الامر بين المجاز والتقييد ومقتضى الجمود على القاعدة ترجيح الاول

فكما لو ذكر المصرح فيها عند قضاء فائتة الوقت بعد فعلها كما هو الظاهر فيما نحن فيه ثم انه قد يقال مع ان المراد
بالمنافي التعليقية بالمعاملات ليس هو النهي الحقيقي الذي هو مع [illegible] تحريم العقد من حيث هو عقد
من افعال المكلف كشرب الخمر شرعا او [illegible] ان المتعلقة من حيث ذلك [illegible] فيها في [illegible]
في الوقت و[illegible] الحقيقة مع بعض [illegible] الذي هو من باب الظهور [illegible] ودعوى اذا رجعت الوقت وجدنا [illegible]
لم يحصل بعضهم من المنافي المذكورة تحريم العقد من حيث هو عقد مع قيام الظهور [illegible] مع [illegible]
اصالة الحقيقة انه معزول عن هذا الترتيب [illegible] مع كشف الظهور [illegible] ان المذكور فيما ذكرنا ان
عامة الناس انما هو ترتب الآثار المقصودة من اقسام المعاملات عليها فيتوجه النهي الى سلوب الآثار
منها فيدل [illegible] الآثار [illegible] فيما ذكرنا هو من الآثار [illegible] ترتب مع متعلق النهي منها نظرا الى
الخطابات الشرعية جارية مجرى طريقة اهل العرف والخطابهم ثم انه قد تقرر في بابه ان الامر عقيب
الحظر المتيقن او المظنون او الموهوم لا يفيد رفع الحظر واثبات الاباحة فكذلك النهي الوارد عقيب الاذن
المتيقن او المظنون او الموهوم لا يفيد رفع ذلك الاذن [illegible] او [illegible] العلم اذ المختلف الطبائع فيعود
كيف شئت لا يفيد رفع الحظر [illegible] عليه بنوعه فلا [illegible] وربما يكون النهي عن شيء من اقسام البيع يفيد رفع
الاذن المدلول عليه بقوله تعالى احل الله البيع والاذن المطلق بالنهي في هذه المسألة من قبيل المتيقن
مع [illegible] القاضي الشرعي [illegible] الاولى فيها [illegible] وبالجملة [illegible] صحة والاصل ما قررنا
[illegible] احتمال الصحة [illegible] وغيره الاول فيها [illegible] صحة ولا اشكال في فساد
هناك [illegible] والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان مناط السابق [illegible] الخطاب عليه
مع [illegible] عامة الناس من [illegible] ترجيح الشارع ومناط هذا الوجه [illegible] وجدنا
[illegible] من قبل الشارع او [illegible] استقراء [illegible] المنافي المتعلقة
بابواب المعاملة [illegible] العاملة من حيث [illegible]
المكلف كشرب الخمر [illegible] البيع في حال الاحرام [illegible]

الاحتمال

الاحتمال [illegible] ان النهي انما هو باعتبار ترتب الاثر [illegible] في حال الاحرام او الاثر [illegible] تلك [illegible]
[illegible] ترتب الاثر [illegible] وجود [illegible] في [illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] العقد [illegible] قال [illegible] لم [illegible]
[illegible] المذكورة [illegible] مع [illegible]
[illegible] ذلك ان [illegible] في [illegible] ان [illegible] في المنافي
المذكورة [illegible] تحريم العقد من حيث هو عقد [illegible] ذلك [illegible] الاخبار [illegible]
منها موثقة ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك
الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما
يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصى سيده
فاذا اجازه فهو له جائز ومنها خبره الآخر عنه ايضا قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على
ذلك مولاه قال [illegible] فانه في اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر عليه السلام انما اتى شيئا
حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة
واشباهه [illegible]
[illegible] المعاملة [illegible]
[illegible] المعاملة
[illegible] نكاح المملوك بغير اذن مالكه [illegible]
[illegible] الاحكام
[illegible] ترتب الاثر [illegible] ترتب الاثر [illegible]
[illegible]
[illegible] من حيث هو نكاح [illegible]
[illegible] من [illegible] عن الانتقال [illegible] الاخبار [illegible]

[illegible]

٢ [illegible]

وارد فيه بان العصيان السيد عصيان الله تعالى

بل يفيد فلا منه هذا كله سره وفيه

اولا ان استعمال العصيان في عدم الاذن جائز وعلى ما قررنا من وجه الدلالة يبقى العصيان على حقيقته غاية ما في
الباب انه يلزم التقييد بان يكون نفس عصيان الله تعالى بسبب اصل المعاملة ومن المقرر في محله انه اذا دار الامر بين
المجاز والتقييد قدم الثاني وثانيا ان المراد بالاذن المثبت في قبل السيد في قبل الله تعالى يتحد مع نفس الارادة
عليه لا ان يكون هو الترخيص بمعنى الاباحة التي هي حكم التكليفي وثالثا ان يكون مجرد بيان الحكم الوضعي الذي هو ترتب
الاثر على المعاملة الفاسدة والدخول لا ان يكون على وجه الخصوص بان يكون الله تعالى رخص للعبد في التزويج
والدخول بغير اذن سيده او يكون على وجه العموم بان يكون في ذلك في النكاح والاذن في العقد
الفضولي مشكلا لان الارادة الترخيص على وجه الخصوص فمن الظاهر انه لا ضرورة ان نكاح العبد بخصوصه بدون اذن
السيد حرام يأذن فيه الله تعالى سيما مع الدخول قبل اجازة السيد على ما نص عليه الخبر الثاني فهو حرام كما ان العقد
الفضولي مع التعليم والتسليم حرام مع تحقق الفرق بين العقد الفضولي بمجرد عقد العبد لنكاح يكون عقد العبد
بنفسه تقريرا في نكاح الاول فيحتاج الى الاذن لصحة عقد الفضولي لانه بنفسه ليس تقريرا في نكاح الغير وان اراد
ان المراد بالاذن بيان الحكم الوضعي فقط وهو كون مثل هذه المعاملة مما يترتب عليه الاثر فيه اولا ان استعمال
الاذن في بيان الحكم الوضعي مما لم يعهد وقوعه بين العلماء وثانيا ان ذلك يستلزم التفكيك
لان مثل ذلك المعنى من مركز العبارة في العصيان المتعلق بسببه ثم ان لازم ما ذكره ان يكون المراد ان فعل السيد

حاصل ترتب الله تعالى عليه الاثر ولم يرتب السيد عليه وهو كما ترى غير بعيد من التفكيك وثالثا ان هذا المعنى مما
يأبى عنه قوله عليه السلام انما اتى شيئا حلالا ولا يعصي ما حرم الله عليه من نكاح
في عدة وشبهه وان اراد ان المراد بالاذن هو الترخيص على وجه العموم بان يكون نوع المعاملة مرخصا فيه
ويكون الفرد الذي تعلق به النهي مرخصا فيه لولا النهي عنه فيكون النكاح في العدة وشبهه ايضا من هذا
القبيل ووقوع الترخيص في نوع النكاح بقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فالنكاح في العدة ايضا مرخص فيه لولا
النهي عنه بالخصوص وقد علم عدم ايضاحه فيتضح من ذلك كله ان الوجه ما ذكرناه من التقرير وليس مرادنا
التمسك بالاذن جاريا لكون النهي هو المتعلق بالمعاملة حقيقة في افادة الفساد وشرعا كما يراه بعضهم بل
نستكشف من فهم الارادة من السيد بقوله تعالى في اصل النكاح كان عاصيا وتقرير المعصوم عليه السلام على ذلك
بالنسبة الى حرمة المعاملة بحسب الاصل ان ذلك هو من مقام اصل العرف بعد ما ثبت اصالة عدم وضع
جديد في الشرع وبما يمكن بان ما قررناه من المراد مع ايضاح ضمن المذكور بتقرير اخر استيفاء لجامع
تقرير الاستاد ويكون ذلك اقرب الى السداد فيما هو المقصود من بيان حقيقة المراد فنقول
لا يخلو اما ان يكون المراد بالاذن الترخيص بمعنى الاباحة الفعلية التي هي من احكام التكليفية او المراد
به بيان الحكم الوضعي الذي هو صحة المعاملة والدخول لا يتصور الوجهين احدهما ان يكون الاباحة من قبل الله
تعالى على وجه الخصوص بان يكون لجهة تقدم اباح للعبد التزويج والدخول بدون اذن سيده وهذا الوجه
من الضعف والفساد بمكان ضرورة عدم تعلقه ذلك بحسب الشرع غاية ما في الباب ان اجازة السيد
يفيد عقده ترتب الاثر عليه ثانيهما ان يكون الاباحة من قبله سبحانه على وجه العموم بحيث يشمل
محل البحث ايضا فيكون مراده ره من ذلك تفسير قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم بدعوى شمول حكم العام
للعبد ايضا وهذا ايضا كسابقه في الفساد ضرورة عدم شمول حكم العام له لخصوص حكمه بغيره بحكم
قوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهو كمن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا
على وجه العموم ايضا والثاني ايضا يتصور بوجهين احدهما ان يكون المراد بيان الحكم الوضعي على وجه العموم

شيء مادل على ان النكاح سبب لسلطنة العاقد على العقود عليها وترتب آثار الزوجية على ذلك وهذه
الوجه يتجه على الامور المتقدمة اما اولا ان استقلال العصيان في العقد الثاني بما لم يحكم عليه الشارع بالصحة
التي هي من احكام الوضع مما لا يعهد بين اهالي عقدة صحيحة اثنان وانه يلزم التفكيك بين عصيان
الله وعصيان السيد اذ لا يتجه في اثنا في اثبات العصيان بذلك الفعل بالنسبة الى السيد اثنان ان النكاح
في العدة ايضا مما يترتب عليه النكاح فيلزم ان يكون الصحة على ما ذكره من حيث الحكم بصحة النكاح على وجه
الاطلاق من قبيل الاثر وقد حكم عليه كذلك وثانيهما ان يكون المراد بيان الحكم الوضعي على وجه العموم مطلق
بين بعض ان يكون هناك ناعدة فيكون تصحيح ما وقع بها مقتضية لصحة ذلك كان عقد الفضولي عقد
مشتمل على الشرائط مما لا عوارض الممالك فاذا اجاز فقد كمل جميع ما يعتبر في العقد وحكم عليه بالصحة شرعا
وهذه قاعدة شرعية مقتضية لصحة ما اتى به العبد فيكون تصحيحه بها وعلى هذا يكون من العصيان المنفي
الاثنان بما لا يقتضي الصحة بالمعنى من القواعد الشرعية فمع توجه يكون الخبر يكون محصل المعنى انه
لم يات بما لا يقتضي الصحة من حيث الله تعالى بالمعنى والظاهر ان المراد الفاضل المذكور هو هذا الوجه كما
لا يخفى على من تامل في تضاعيف كلامه ويتجه عليه اولا ان استقلال العصيان فيما لا يقتضي الصحة من القواعد
الشرعية مما لم يعهد في الوضع وثانيا انه يستلزم التفكيك لعدم امكان اعتبار ذلك
المعنى بالنسبة الى عصيان السيد وان لم يتوجه عليه النقض بالنكاح في العدة اذ هناك مقتضي الصحة بالنسبة
اليه من القواعد مختلفة على ما ذكرنا ان الوجه ما ذكرناه من التزام التخصيص ترجيحا على وجه المجاز ويرتفع
به التناقض بين نفي العصيان بالنسبة الى الله تعالى واثباته بالنسبة الى السيد على ما عرفت من انه يؤول
الى نفي الحديث على ذلك انه لم يعص الله في العاقد من حيث هي معاقدة وانما عصى سيده اذ هو خارج
وهو التصرف في ملكه بغير اذنه فالمنهي عنه امر خارج ينطبق على العاقد في الوجود الخارجي وقد ملك
بعض محققي الاعاظم في رفع التناقض بين شطري الحديث مسلكا آخر وهو ان المراد انه لم يعص الله
في الواقع وانما عصى سيده بحسب الظاهر والوجه في ذلك ان الفروض على ما يمكن ان يستفاد من الحديث

ان السيد كان ممن يعتبر اجازة السيد وقد تحقق في حقه ان الاجازة كاشفة لا ناقلة من حينها
فقد تحققها ينكشف انه لم يعص الله في الواقع وانما كان عصيانه بحسب الظاهر الى حين عدم اذن السيد
لذلك وانت خبير بما فيه اولا ان الاجازة انما تؤثر في الحكم الوضعي بانكشاف عن صحة العقد والاثر له
في الحكم التكليفي فقد ترتب الحرمة وقد انكشف عن انتفائها بعصيان السيد بحسب الواقع مما لا مناص عنه
في الفرض المذكور فقد تم ما ذكره من التوجيه وقد ظهر من جميع ما تقدم ان النهي في العبادة يوجب الفساد
مطلقا سواء تعلق بنفسها او بامر خارج عنها متحد معها اتحادا يمتنع انفكاك المامور به عن المنهي عنه من حيث هي
معاملة ناقصة ذاتا وان تعلق بامر خارج ينطبق عليها في الوجود الخارجي وان تحقق الظهور اللفظي
في الحكم الصوري انما هو توجه النهي الى المعاملة من حيث هي معاملة وهو المعنى باعتبار ترتب الاثار دون العقد من
حيث هو فعل من افعال المكلفين ولا اثر من حيث هو ولكن ذلك انما يتم في النهي اللفظي واما اذا ثبت النهي
بالعقل كما اذا قام الاجماع على تحريم معاملة ملغى هناك ظهور لفظي يعول عليه فلا بد من التوقف والرجوع
الى الاصول ومقتضاها الصحة ههنا اما على القاعدة المستفادة من الكتاب والسنة على ما مر اليه الاشارة
القوية المقتضية لصحة المعاملات فتحقيق الحال في هذه المقامات ان يقال ان النهي عن الفساد لكان ذلك
مناقضا للتخصيص بصحة المنهي عنه والالتزام بتخصيص اذا فتقا والالتزام في العبادات بالجواز اجماعا
اما مرة والنهي وثانيا في المعاملات فلانه يصح ان يقول لنتيك عن البيع الغرري بعينه فلو فعلت صح فتبيك
لكنه يصح به الملك وفيكان مناقضة التخصيص بصحة العبادة المنهي عنها حالكما وطريق بالبديهيات ما الحكم بانتفاء
اللازم فيروح عن صحة السببية واما المعاملات فان توجه النهي اليها باعتبار كونها فعلا من افعال المكلفين لم يكن
لم يكن التخصيص بالصحة مناقضا للنهي وان توجه اليها باعتبار الاثار سواء اعتبر النهي للاثار وام يعتبر
كان مناقضة التخصيص بالصحة للنهي من الواضحات التي لا تخفى وتنادي بها بديهة الاثار فلا نحكم بانتفاء اللازم
هناك ايضا مما لا وجه له وكانه اشتبه الامر على المستدل في توجه النهي الى المعاملات من حيث هي فعل
من افعال المكلفين وخالف الكلام على وجه الاطلاق غفلة عن حقيقة الحال وبالجملة فلا وجه للحكم

بانتفاء المناقضة مع وجه الاطلاق واجاب بعضهم عن الحجة الاولى بمنع الملازمة بان قيام الدليل الظاهر مانع من
العقل بمجرده وان الظاهر غير مراد ويكون العقل قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها واورد عليه ما سيأتي
بان العقل

ليشهد بما نورد تنبيه

وتوضيحه ان مقصود المستدل عدم تحقق المنافات بين مفاد النهي العقلي بالعلة وحجب الجيب العقلي قرينة
على صرف النهي عن ظاهره الى ارادة النفي واثبات بكون العقلي مثبتا فمؤدى النهي ثم بعد ذلك حكم القرينة الصارفة
اذ لو لم يكن مناقضة ما من حقيقي بلفظ لم يكن بها قوة صرفه عما وضع له فان مؤداه في قوة يرى في الدليل لم يكن
مناقض فمن اين الوضع له كيف يصرفه عنه ثم من اين ان يجاب انا نرى بيانا انه لا مناقضة بين النهي والعقل
بالعلة وان مساق الجواب ليس الا الجيب بصدد بيان عدم وجود المناقضة بعد تسليمه حجة القول بعدم التنافي
الفاسد في العبادات والمعاملات مستقلة وشرعا اسرائيل الدليل اجماع الامام فانهم لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد
في جميع الموارد وجيب عنه بالمنع في قوة لكون مستقلة النهي مطلقا اشتراط جريانه في الدليل فلا يبقى مجال
لدعوى انعقاده واقرب ما خصص من اجماع جميع اقسام ما تعلق به وهو العبادات وما تعلق بنفسه لا بامر خارج
في المعاملات مع كون تعلقه بها باعتبار ترتب اثر عليها لا ما كان التعلق نفس المعاملة مع قطع النظر عنه
ولا ما كان التعلق هو الاثر ولا اقل من احتمال الاختصاص وذلك يكفي في اطلاق الجواب وثانيه بان الاجماع
لا يصلح في خصوص الشرع لا يجب الشارع على حقيقة في ذلك كما نسبه بعضهم الى السيد ره او يكون قد ثبت على النهي
ذلك ومع الاستدلال اثبات ذلك ما ادعاه في الدلالة على الاثبات ان اثر قبض العلة ما هو اثر في
دلالته على الفساد فالنهي عنه ونقيضان تعلقا بامر فيكون النهي يقتضي العلة والفساد
والجواب بعد الاغماض عن كون النهي بين نقيضان لا يتمكن نقيض الشرع رفعه وانه مرجب العقل والنهي طلب
الترك فهما ضدان اذا لم يلزم وجوب اختلاف احكام التقابل بجواز اشتراكهما في لازم واحد كالاشتراك
الحرارة والبرودة في تاثير الماسة بهما واجاب صاحب المعالم ره بعد التسليم عن هذا الجواب وتسليم اختلاف

التقابلين

التقابلين في الحكم بان نقيض

وكذا نقول به وبتعميم ذلك الى ما ضمن العقل ما كانت جنسية بانه مدلوله
لهذا الجواب بعد تسليم لزوم اختلاف احكام التقابلين في اثر قضاء اثره عدم اثر قضاء الدلالة مقتضى النهي حتى يتحقق
بذلك اختلاف اثر دلالة النهي في اثر قضاء حجة القول بعدم التنافي في العبادات والمعاملات بحسب الشرع
واللغة امران اثر دلالة اجماع وفيه اولا ان دعوى الاجماع على عدم اقتضاء النهي للفساد في العبادة بحسب اللغة ما يقتضي
الفرورة لجدية وثانيا ان استدلال العلماء على الفساد بالنهي عند مستندهم اقتضاء اللغة وهو ممنوع بذلك كما هو الظاهر
لمن تتبع الاخبار وثالثا انه لو لم يقتض اللغة النهي فساد ما تعلق لزم من نفيه الفساد في النهي حكمة يدل عليها الوضع
مجوزة النهي هو مقتضى الحكم باللغة الفساد في اثر حكمة يدل عليها اللغة التعلق والالزام بالحكمتين الكليتين الظاهرتين
فساد دينهما تعارضتا وكان النهي وعدم فساد دينهما يمتنع النهي عنه ويلزم ذلك عدم صدور النهي من الشارع لغوه
في الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فلا يناسب صدوره ثم نقول تفويت المصلحة اللغة في نفسه ما تقدم
لم يكون الزائد في مصلحتها مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض فوجود النهي
يدل على انتفاء مصلحة مساوية لمصلحة النهي او راجحة عليها وان كانت حكمة النهي راجحة ما اللغة مستقلة لمفاسدها
على المصلحة بمقابلة مصلحتها ما هو بقدرها في مصلحة النهي لم تشتمل مما على زيادة وقدر رجحان فوت ذلك اللغة
على نفسها ينبغي هذا اللغة رجحان مصلحة النهي مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة اللغة فيكون مرجوحة
المذكورة لم يبق مجال لاثبات حكمة مشروعية اللغة وذلك ما ذكر في تنقيح الالزام وفيه ان رجحان مصلحة اصل
النهي الذي يؤديه الحكم لا يقتضي مرجوحية ترتب اثر النهي هو حكم وضعي بالنسبة الى عدمه فلا مانع من ان
يكون ترك الفعل او الدارج من فعله ويكون ترتب اثر بعد العصيان وارتكاب الفعل الراجح من عدم ترتبه
ما تقامان ستيقان حجة في فضل بين الشرع واللغة في خصوص المعاملات هو اصالة الطبيعة ره في فائدة
حيث نفي الريب عن تنقيح النهي في العبادات مطلقا وحكم بعدم اقتضائه فساد المعاملات بحسب اللغة واحتجت
اقتضاء وكذا بحسب الشرع بشرط ان يكون تعلقه بالنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات

او وصفه ملازم لجميع الذات والمباينة وانتفاء الشعار ثم قال واذا كان تأثير خارج عنه مفارق اياه كما بيع
وقت النداء وذي الاضحية فانه مؤثر في الفساد ثم قال وقد صرح الشهيد ره في قواعده بهذا التفصيل واختاره
المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد الامور المذكورة في تفسير كلام الاول الاجماع واتحاد ولان المقصود
لا هو مقصوده من اقتضاء النهي فساد المعاملة ثم قال بتفصيل ما له دعية فنقول يحتمل ان يكون مراده ره ان النهي
نفسه شرعا اما ارادة الفساد بالنسبة الى المعاملة فهو حقيقة شرعا في ذلك كما نسب مثله الى السيد المرتضى ره ولكنه
في غاية البعد من شأنه لان اثبات الحقيقة الشرعية في الالفاظ المتداولة المدارية حادث فيه اثبات امر لم نعلم
ما عرفت سابقا يكفي تقية وعدم ثبوتها في مثل هذه الالفاظ التي هي مناط الكلام فيها حال الثبوت خصوصا
مع اعتبار تعلق النهي بخصوص المعاملة لبيع تقييده بقيد خاص وهو رجوعه الى نفس المعاملة او وصفها اللازم
ويحتمل ان يكون مراده ره ان الشارع استعمل النهي الوضعي بمعنى ما ذكر من الوجوه في التحريم مقيدا بالفساد مجازا
من باب استعمال المطلق في المقيد ويحتمل ان يكون مراده ره ان الشارع رتب الفساد على النهي وجعله مدار ما شرعيا
له في انواع المعاملة مجازا وهذا هو الاظهر فيما ينبغي على كلامه عليه اذا عرفت ذلك نقول قد تقرر لك
ان من جملة ما تمسك به الاجماع فان العلماء قد ارسلوا السيد الاول بالنواهي على الفساد واجيب عنه تارة بمنع الاجماع
كما اجاب به الفاضل القمي ره في شرح المقام واخرى بان الفساد في المكروه الخاصة ليس من شأن النهي والعلماء
لم يأخذوه منه وانما اخذوه من امر آخر وتارة بان الاول الواردة في موارد النهي المفيدة للحكم الوضعي فيه لم يأخذوا الحكم
بفساد بيع الخمر من النهي المتعلق به وانما اخذوه من قوله عليه السلام حرمت الخمر المفيد لعدم انتقال الثمن
الى البائع بالبيع الفاسد وهذا القياس وقد يتخيل بانها من الصغرى بثبوت الاجماع في الجملة فيما ذكرناه من
الموارد وقد عرفت انه في الجملة بحكم الحرمة فانه في الجواب ان الفساد مستند الى فهم العرف فيما يفيده
من النواهي ما عرفت من ارسال الظهور وما في ارادة ذلك مستندهم بها على الفساد وانما هو بحكم العرف بدون
جهة خصوصية ارادتها بالشرع الثاني ان المستند لفظة يكتفى فيها بالظن الحاصل من قول اهل الخبرة
فاذا اجتزأ الشهيد ره وامثاله بكون النهي شرعا مفيدا لفساد المعاملة بالشرط المذكور كان مفيدا

في الجملة

لفظ

لفظ التبع في جهات الالفاظ وفيه ان المستند ان كانت لفظية فان العلماء والكافة اخذوا من اهل الخبرة انه
ان الرجوع الى اهل الخبرة سلم ممنوع لخصوصه بالواحد الذي يمكن فيه الوصول الى حقيقة الحال فيها ولا الجهات
التي يشترك فيها جميع الذات ومنها النهي فلا وجه للرجوع فيها الى اهل الخبرة بل يرجع فيها الى اجتهاد والبحث
وعدم خفاء ما هو المفاهيم بحسب العرف ضرورة تحقق الكثير من ذلك الا ترى ان النهي ان اراد الفساد في لغة
ارادة غيرها ليس ذلك الا لوجود معنى حقيقي مارا في جميع الذات جاريا بين سائر الامم ومثل ذلك مما لا حال
فيه بجواز ترك الجمهور بها ما تلمانا بالضرورة ايضا في الصور من التماس لقابلة ارباب النقل لكشف ذلك ومن الامر في ذلك
لزم عدم الجزم في اكثر مسائل الاصول المتعلقة بالهيئات لكون الامر حقيقة في الوجوب اذ ما مستنده الا وقد
اخبر جماعة من اهل النقل فيها بشيء نفس المستند المذكور ره ادعى بعضهم الاجماع على كون الامر حقيقة في الوجوب بين
الاهالي ما ذكرناه من لزوم الاجتهاد والبحث عن فهم العرف فيما تشترك فيه ذلك من الامور التي يشترك فيها جميع الذات
كوادي الطلب وعدم جواز الاخذ بالنقل الا بعد اعتبار الاجتهاد في ذلك وقد ذكر ره الجزئين لما يقتضي
بعضها بثبات حكاه بقوله وما رويناه في الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد بن العيسى عن منصور بن حازم عن
ابي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص الله تعالى فاخبر مولاه فقال حرام ثم قال ما ازعم
انه حرام ثم قال له ان لم يعص ذلك الله باذن مولاه فهو له جائز وقد رواه صاحب الفصول بالسهو في الاستدلال بهذا
الخبر نظرا الى انه مرسل له بالقاء الله ان اسناده ما شيء عن كونه عصى الله تعالى بعصيان مولاه
ونفي الحرمة ولكن الله تعالى ان جهة شأنه ما يعصى عما رواه به وانظر ان محل نظره في الاستدلال بهذا
فهم الاوامر وما كان مركوزا في نظره من لزوم الفساد بعصيان الله تعالى بالمعاصي لكونه مولى لهم سيما بعد حفظه
ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما كانوا يحكمون بالفساد وتشتد الحرمة واصحاب الائمة عليهم السلام
كانوا ايضا يفهمون من مثل الاوامر الصادرة من الملوك الموصوفة بعصيانه حتى يفيد كلامه ام لم يكن جاء بنفي عصيان الله تعالى
المستلزم للحكم بالحرمة بعينه ليس ذكره للجزء الاخير مما يناسب ان يسبب السهو وكيف كان فالجواب عن التمسك
بالاجماع تارة بثبات المدعى شرعا وجهان احدهما انما المدعى تقييد كون المدعى مستندة الى الشرع وانما هي

في جهة فهم العرف فنحن ما اقتضته الاخبار انما هو فهم العرف في بيئته لا فيما هي العرف في الخواص شيئا
بقرينة ما تبين من تحقق الظهور العرفي في ذلك وما تقدم من الاحتمال والى ما رفعه حتى يتم ما ذكره من المقال ثانيهما
ان الاخبار المذكورة مع قطع باداة حصر على ما ادعاه من كون افادة النهي للفساد والصادقة في صورة تعلقها بالعقد
او بوصفها اللازم من تشهد غير ذلك من انواع قسم مع تقييد بعضها بحرمة النكاح في العدة وفساده مع ان توجيه النهي
الى النكاح المذكور انما هو لوصفه المفارق محتجين من فضل الصادقة بينا كان تعلق الحرمة فيه منحصرا
فيما يناقض التحريم بالفساد وبين غيره فالحرمة وهو الذي المحقق البهبهاني ما اوضحنا فيما تقدم في بحوثه
ان الصادقة مما لم يحرم عليه الشارع

والوجه في ذلك انتفاء استناد عرفا
في القسم الاول انتهى وتبعه فيما فصل المذكور تمام ما ذكره في اخر رسالته او الذي ان تخصيص المذكور مما لا اثر له في
الاحكام الشرعية اذ ما من مورد ورد فيه تعلق بالحرمة مناقض للتحريم الا وقد ورد فيه تعلق غير مناقض له
فانه ما من مورد الا يرتفع المتعلق المناقض للتحريم بالنهي لكن يبقى المتعلق الغير المناقض الوارد
في بيان

في بيان جنس العقود او افراد عنوانها او اصنافها فاذا ارتفع او فوا بالعقود مثلا واصل البيع يبقى الصلح جائزا
بين المسلمين بالنسبة الى موارده او ما دل على ان البيع سبب لملك بالنسبة الى ذلك المورد وهكذا وذكر
الفاضل تقي في مثال الغير المناقض للتحريم من المتعلق الحرمة البيع قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وبذلك يعرف
ما فيه لكون ذلك ورد في مقام مشروعية الخيار فيما كان البيع قد وقع صحيحا ولم يقام بيان الحكم بحرمة البيع
فورد مورد حكم آخر وهذا مما لا يخفى في صدوره ثانيا ان ما ذكره من ان ما هو المناقض للتحريم من
متعلق الحرمة من قوله تعالى اوفوا بالعقود وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض يعني في جملة تكون وجوب الوفاء
بالعقود ناظرا الى وجوب ترتيب الآثار عليها وذلك بدنيا في حرمة نقض العقد فوقه ان جميع افراد البيع
مما حرمه الله تعالى لم يكن ذلك منافيا لوجوب ترتيب الآثار على ما دل عليه قوله تعالى اوفوا بالعقود وكذلك
قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض فكونها مقام مشروعية ترتيب الآثار وبدنيا في حرمة نقض
العقد ورد بما يورد على المستدل بان قوله تعالى اوفوا بالعقود يتضمن تقديرين احدهما الحكم التكليفي وهو وجوب
الوفاء بالعقد والآخر الحكم الوضعي الذي هو كون العقد سببا لمقتضاه فاذا ارتفع الحكم التكليفي بالنهي يبقى
الحكم الوضعي فيلزم صحة العقد وانت خبير بما فيه لان الحكم الوضعي في مثل ذلك يلزم الحكم التكليفي الذي
هو المعنى المطابقي لكونه مستفادا منه وبدونه يبقى اللازم بعد ارتفاع الملزوم المطابقي وثانيا انه مع تقدير
ارتفاع متعلق الحرمة بالنهي بدون حرمة يبقى الحكم بالفساد لم الا على تقدير النهي مما يصلح مقتضيا له
فيتعلق المنهي ايه ويظهر اثر ذلك عند قيام دليل اخر على الحرمة فيرد على انه على تقدير كان هو المستند ويحكم بها
وحينئذ يقع التعارض بين الدليلين لو كان المستند هو النهي حجة من فصل بين النهي الذاتي والعرضي وهو شريف
العلامة الاخبار المذكورة وقد ضم ذلك انه قال بعدم اقتضاء النهي للفساد في العبادات مستقلة وعقد نظرا
لجواز اجتماع الامر والنهي وبانتفاء الفساد فيها عرفا متعلق الثاني بجميع هذه العبادات وكذا في المعاملات
ما اختار فيها التفصيل بين الذاتي والعرضي بعدم اقتضاء الثاني للفساد واقتضاء الاول له بشرط كون

النهي عبادة متعبدا والمراد بالعرض ما لم يكن بسبب اصلي جعل الشارع كبيع مال الغير المحرم من جهة عدم اذن المالك
وبيع ما لا يملك من عدم بيعه فان تحريمه قد عرض بكونه مظنة للغبن راجع الى ذلك بما تقدم من الاخبار
نظرا الى ان تعليق صحة نكاح العبد بغير اذن سيده بكونه عاصيا لله وانما عصى سيده بفعله ذلك فان عصيان
الله تعالى محرم ذاتي وعصيان السيد بالنكاح من دون اذنه محرم عرضي من جهة تعلق حق الغير به وهو المولى
هذا بالنسبة الى النهي الذاتي وهو عرضي وكما اشترط كون النهي عبادة متعبدا فانه وان كانت الاخبار مطلقة بتعلق
الوضع بالفظ انما تنصرف الى الاصلي دون العرضي اتفاقا فالاخبار مع ذلك مادة يعتبر بها ونظائرها ان
في عدم انعقاد النهي فساد العبادة مطلقا لغة وعقلا فهو ما قد سماه في مسئلة اجتماع الامر والنهي وكما عما
تمسك به في عدم انعقاد النهي الوضعي فساد المعاملة من دلالة الاخبار على ذلك فهو ان مناط الفساد لو كان هو
عدم انعقاد النهي الوضعي اتفاقا لكان اللازم عدم فساد نكاح العبد في صورة لحوق الاجازة من السيد
وعدم لحوقها مع انها ناطقة بالصحة على تقدير لحوق الاجازة وبالفساد على تقدير عدم لحوقها فكيف يمكن
الاستدلال بها على عدم انعقاد النهي الوضعي اتفاقا مع تحقق انعقاده في صورة عدم لحوق
الاجازة وانت اذا تأملت في الاخبار بعين البصيرة وتناولت مساقها بعين غير قصيرة لم يبق
لك ريب في ان تأديتها بتفصيل بين النهي المستقر اثباته الذي يدل عليه تناوله بعد الزوال وهو النهي
من قبل الله سبحانه وتعالى المتعلق بالشيء بالذات وبين النهي المتزلزل الذي هو ناشئ عرضي الذي ضمن
شيء من المولى ضرورة ان حكمه تعالى من جنس القضاء الذي يدور ويتبدل بتبدل احكام المولى
من اوامرهم ونواهيهم فقد انادت الاخبار ان ما كان من النهي ثابتا مستقرا وهو نهي الله تعالى يفيد الفساد
في مستقره وما لم يكن بهذه المثابة وهو نهي المولى فهو عدم استقراره وتطرق ابداء الاستثناء في الحكم
عليه بافادة الفساد بين قد يفيده كما اذا استمر دوام وقد يفيده كما اذا ابتدأ بالرضا والاجازة
وذلك فان قوله عليه السلام وذلك لان سيده ان شاء اجاز وان شاء فرق بينهما وبقاء استقرار الغير
ان الاخبار تقتضي ما اخترناه من كون النهي عن المعاملة يفيد فسادها اذا توجه اليها مدلول عنوان خارج
منطبق عليها وذلك فيما اذا كانت ساكتة عن حكم العنوان الخارج فحكم فيه بعدم الفساد

يتحقق

يتحقق القاعدة الا انها تفيد حكم توجه النهي اليها في صورة عدم الزوال سواء كان توجه اليها ابتداء
او بوصف مفارق وحكم الوصف المفارق وان لم يصرح به فيها الا انه افاده التشبيه بنكاح العبد والشيء
يفهم ذلك وغنم ثم بحث بما ينبغي التعرض له ما ذهب اليه ابو حنيفة واصحابه ابو يوسف ومحمد
والحسن الشيباني من الحكم بعدم صحة النهي على الصحة وتبعهم حكاه العلامة ره في النهاية والتهذيب ساكتا عليه من دون
قدح فيه ومال اليه فخر المحققين وهو بظاهره ظاهر الضعف وسوف عند التعرض لتسمية الكمال ثم ان الصحة
عبارة عن موافقة الامر ولكون النهي عنه موافقا للامر ورود النهي على ذلك مما يعتبر به ويتضح ان
مرادهم بالصحة ليس هو موافقة الامر ورود اسقاط القضاء بين ثالث اسقاط القضاء اشارة اليه في القدمات
ولكون الامر صريحا بها تام الاجزاء والشرائط المعتبرة عندنا في الفاسدة بقولهم درست وليس مرادهم بالصحة
هي الصحة اللفظية بل ودلالة العلامة على ذلك ويدل على كون مرادهم ذلك ما يذكر مستندا لهذا القول
وهو امران احدهما ان شغل الذمة يقتضي ويقتضي مراعاة يوم كذا التزام الصلاة اسم الصلاة على الاركان الخصوصية
الصادرة عن المكلف والصدق على الامساك في ذلك اليوم والامساك موضوعة للصحيحة حد الاعم والاصل
في الاطلاق الحقيقة ثانيهما ان متعلق اوامر الشرعية هو بعد وان يكون هي الامور الشرعية تامة ودبا
نهي عنه بقوله ولا تقتلوا انما هو الاركان الخصوصية وكذلك المراد بالنهي عنه بقوله ولا تمسكوا هي الامساك على وجه
مخصوص لا مطلق الامساك فيثبت ان الاجزاء بالمعنى الشرعي التام الاجزاء والشرائط ان لم يكن مقصودا
لم يصح النهي عنه وان كان مقصودا ثبت المطلوب وهذا القول مع ما عرفت من توجيهه في الضعف بمكان
يتبادر عنه او لدنا نقض بالاجمال القول بالصحة بالمعنى المذكور فيه وهو نهي الحائض عن الصلاة في مثل
قوله عليه السلام دعي الصلاة ايام اقرائك واشباهه اذ لا اجمال فالتزام باجتماع مثل ذلك فلا اجزاء والشرائط
ضرورة انتفاء الشرط الذي هو الطهارة ثانيا بالحل وبيان ذلك لا بالنسبة الى العبادات فهو تابعة
ما لتي يكون اسامي موضوعة للصحيحة حد الاعم كما عرفت تفصيل القول في محله ووجه ثانيا

ضرورة ان النهي في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وامثاله ما يثبت العبادة النهي عنها شرطا لوقوع
بدونه لم يثبت فاسدا على ان التزام بان الصلوة شدنا الحديث المذكور فيه استقلت في سنده التحقيق الذي
هو الصلوة الصحيحة لكن على زعم المخاطبين ورثبت فاسدا شرط بعد ذلك نظرا الى الواقع وهذه طريقة معروفة
في العرف تثبت لها كاشف انها وتدرس الآن الفقه ويسمى اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي على زعم الناس بالحقيقة
الزعمية وتقدم حقيقة القول فيه في محله فراجع ولا بالنسبة الى العلاقة فهو انما القول ادعى انها
لم توضع للصحيحة بل لاعم كما هو المشهور المنصور وثانيا ان النهي فيها يقتضي الفساد وثالثا انا نقول بعد
التنزل عما ذكرنا بانا في العبادات من البناء على الحقيقة الشرعية تبنيها ان الاول لا ريب في ان تحريم
العلاقة على احد المتعاقدين لا يستلزم تحريمها على الآخر كما شهد بذلك ملاحظة العلاقة وقت النداء
اذا كان احد المتعاقدين ممن تجب عليه الجمعة والآخر ممن لا تجب عليه كالمرئة مثلا فان العلاقة محرمة
على الاول دون الثاني اذا لم يكن سبب التحريم من المعاونة على الاثم بل لعلة بالحكم والموضوع وعلى تقدير تسليمه
في الصورة المذكورة فالحكم انما هو في التحريم بسبب الخصوص لا التحريم العارض بسبب سراية احدهما
من الآخر وكذا لا ريب في ان لزوم العلاقة من طرف لا يستلزم لزومها من الآخر كما يشهد به ملاحظة
حال الرهن فانه لازم من طرف الراهن جائز من طرف المرتهن انما الكلام في ان فساد العلاقة من طرف
هل يستلزم فسادها من الآخر ام لا فذهب بعضهم الى الاول والذي افاده كلام الشهيد الثاني ره في الروضة
انما هو الثاني قال ره في شرح قول المص في بيع ما يملك وما لا يملك وما يصح وما لا يصح في بطلانه من طرف احدهما
دون الآخر انتهى والتحقيق ان القائل بالاستلزام ان اراد انه لا يمكن انتقال المبيع مثلا من
المشتري مع عدم انتقال الثمن الى البائع او بالعكس فهو مما لا يعتبر عليه لان العلاقة ما يقوم بالطرفين
فالبيع المبيع مثلا ليس بتمام الا بعد انتقال المبيع بقوله بعتك الشيء
الفلاني بكذا امثلة من قولنا اعطيك الشيء الفلاني بعد كذا ولا يتحقق وقوع جزء من الآخر
صحيحا مع عدم وقوع الجزء الآخر وان اراد ان انتقال المبيع الى المشتري والثمن

الى البائع صحيحا ما لم يكن ان يتحقق في حق احدهما الا ان الآخر فيكون احدهما مكلفا بانتقال ماله الى صاحبه
وانتقال مال صاحبه اليه الا ان الآخر فيكون مكلفا بان يكون ماله على حكم الملك الا ان مال صاحبه لا يدخل
يتجه عليه المنع كما يشهد بذلك النظر في حال العقد حيث اختلف فيها آراء الفقهاء فاذا تبايع
رجلان احدهما ممن يقلد فقيها يفتي بفساد العقد بغير العربية والآخر ممن يقلد فقيها يفتي بصحة ذلك
فالعقد الواقع بينهما بالفارسية فاسد بالنسبة الى الاول صحيح بالنسبة الى الثاني وعلى هذا القياس في العقد
والفسخ والعقد كما ان علماء الاقتصاد يذهبون الى صحة ظاهرا بان الصحة ما اشار عند الخطبة والفاء
احدهما مخالف للواقع والفرض الشاهدة بما ذكرناه غير عزيزة فيشير عليها من تتبع كلمات الفقهاء وعلى هذا
الثاني ان النهي اذا تعلق بامر خارج عن العبادة والمعاملة ولكن يطلق بين مقيد بشيء منهما سواء كان
ذلك الخارج جزءا كما لو قال لا تقرأ الفاتحة في الصلوة او غيره متحدا مع المقيد به في الوجود خارجا
كما لو قال لا تغتسل في الصلوة ام لا كما لو قال لا تنظر الى اجنبية في الصلوة فهل يقتضي النهي عن الوجه
المذكور فساد العبادة او المعاملة المقيد بها فلا بحث والكلام في المقام انما هو مع قطع النظر عن عدم جواز
اجتماع الامر والنهي وكذا مع اقتضاء فساد الجزء الكلي بين الحكم انما هو باعتبار اقتضاء
اللفظ وانما وقته لا يريد ان المثال الثاني يبتني على مسئلة اجتماع الامر والنهي والا لزم التفريع
على ان فساد الجزء يقتضي فساد الكل وتظهر الثمرة بين استناد الفساد الى اللفظ وبين استناده
الى الامر في صورة النسيان فانه ان اراد اللفظ فساد المقيد من العبادة مثلا لم يقتض
بصورة العلم وان بين الفساد على عدم جواز اجتماع الامر والنهي فيقتضي الفساد بصورة العلم لعدم توجه
النهي اليه الا ان الحقيقة الى انتفاء في صورة كون النهي عنه هو الجزء اذا عرفت ذلك فاعلم ان
عدم كما يثبت الخطاء به ذكرنا ان الوضع اللغوي وان كان لا يقتضي الفساد فيما ذكرنا من الصحة من البحث
يكون النهي حقيقة في التحريم لا يتبادر منه فساد ما تعلق به النهي عنه الا ان الوصف لا يخرج من تقييد
المذكور فساد المقيد والا كان لازم توجيه النهي الى المنهي عنه على وجه الاطلاق بالقول

من قرأ الفريضة شذ من دون تقييد بكون قراءتها في الصلوة وكذا الحال في غيره من الشرائط المذكورة والتحقيق
ان اصحابنا لم يفتوا من الشرائط المذكورة الا بالتدريس ان الشهيد الثاني ره حكم بحرمة التكفير
في الصلوة مع الحكم بصحتها وفعله فيها وكذلك حكم جماعة بصحة الصلوة لو قرأ الفريضة ناسيا وليس ذلك
الا لكون الحفظ غير مقتض لبطلانها عندهم فيعد ملاحظة طريقتهم لا يبقى وجه للعدول عن اصل الحقيقة
الذي يقتضيه مجرد التحريم ولا التمسك بالتقييد فيوضحه ان شيء من ذلك لا يزيد على التقييد بالوصف
في شعر قرشي الكرم العالم مع ان كثيرا منهم انكر اعتباره فامثال هذه التقييدات لا تزيد على مجرد
الاشارة الذي لا يقاوم اصل الحقيقة **اصل** لا ريب في ان الاتيان بالمأمور به مستجمعا لجميع الاجزاء والشرائط
على وجه الذي توجه الامر منه من الوجوب والندب واجب ولكنه هل يقتضي الاتيان على الوجه المذكور الاجزاء ام لا
وهذا الوجه من تعبير العنوان صدر عن بعض الاقارير حيث اسند اقتضاء الاجزاء الى الاتيان بالمأمور به ونظره في ذلك
الى ان الاتيان مقدمة متأخرة للاجزاء فاقتضاء الاتيان اقتضاء ايجاد من المقدمة السابقة التي هي الامر والحق
بين القوم من اول الايام الى اليوم هو اقتضاء الامر فيعبرون بقولهم ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا
وهذا هو الاقرب لوجوه الاول ان اقتضاء الاتيان للاجزاء ليس بنفسه بل مستفاد من الامر ولولاه لم يكن له
قوة الاقتضاء فالامر هو الذي كان له حقيقة الاقتضاء والاتيان لا يقتضي بالامر الثاني ان الموضوع
المسائل لا بد وان يكون من عقلية الاجزاء الموضوع لا من الفعل او الجزئية والاتيان ليس من عقلية الاجزاء
الاقرب التي هي موضوع هذا الفن وهو الجزئية بخلاف الامر وكيف كان فتوضيح الحقيقة يستدعي تقديم امور
الاول ان الاجزاء لغة بمعنى ما يقع به الاجزاء بمعنى الكفاية ويقال في عرف الاصوليين على معنيين احدهما
اسقاط التعبد وارادة حصول الامتثال فهما عبارتان عن معنى واحد بل يقال ان حصول الامتثال اعم من اسقاط
التعبد لان الاول يتحقق بالنسبة الى التعبديات والتوصليات بخلاف الثاني فانه يتحقق بالتعبديات
ولا يتحقق بالتوصليات لان الامتثال ليس الا عبارة عن الاتيان بالمأمور به على انه مأمور به فلا يتحقق الا به
على هذا الوجه توصليا كان او تعبديا وثانيهما اسقاط القضاء والمراد بالقضاء المطلق ادراك

وانما فسرناه به بيانا لاطلاقه لان الاجزاء لا يتحقق بالوقت والقضاء لا يتصور الا فيما لا بد وان يكون المراد
المطلق ادراك الشيء في الوقت المعين والمراد باسقاط القضاء اسقاط مثله لا مطلقا بحيث يرد التحقق
بصحيحة صلوة العيدين من حيث انها لا قضاء لها في الشرع حتى تسقط والاجزاء بهذا المعنى اخص مطلقا من
بالمعنى الاول وذلك لان تعريفه هذا ناظر الى الواقع بان يكون المأمور به امرا واقعيا فيسقط الاتيان به ثانيا
او يكون امرا ظاهريا فيسقط المأمور به الواقعي وتعريفه الاول ناظر الى مقام الفتيا بان يكون المأتي موافقا لامر
المتوجه الى المكلف بالفعل سواء كان ظاهريا ام واقعيا فيقال ان الامتثال بالنسبة الى حضور الامر الذي انعقاد
له المكلف ويشهد بذلك انهم اتفقوا على اقتضاء الامر الاجزاء بمعنى اسقاط التعبد واختلفوا في اقتضائه الاجزاء
بمعنى اسقاط القضاء وعلى ما عرفت فيكون كل مسقط للقضاء مسقطا للتعبد بمقتضى اصول الامتثال بخلاف
العكس لان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري الغير المسقط عن المأمور به بحسب الواقع يتحقق الامتثال
بالنسبة الى الامر الظاهري المتعلق به مع انه ليس مسقطا للقضاء بالنسبة الى المأمور به بحسب الواقع وبما تبين
ان النسبة بين المعنيين هي العموم من وجه نظرا الى ان من العبادة ما يسقط القضاء ومع عدم تحقق الامتثال
كالصلوة العيدين فيكون كل منهما اعم من وجه ولا يخفى ما فيه لان صلوة العيدين مما لا قضاء له في الشرع اصلا
فكيف يصح اسناد اسقاط القضاء اليها وانه مسقط في الثبوت ثم ان الفاضل القمي بعد ما ذكر بناء على كون المراد
بالقضاء معناه المتعارف ان تعريف الاجزاء باسقاط القضاء موهم لتعدد المقصود وذلك لان عدم الاجزاء
لا يكون عبارة عن عدم اسقاط القضاء سواء اسقط الاعادة ام لا وهو فاسد اذ ليس في الشرع ما يسقط الاعادة
ولا يسقط القضاء بل الامر بالعكس لكل مسقط للاعادة مسقط للقضاء وليس كل مسقط للقضاء مسقطا للاعادة
الا ترى ان ما يسقط القضاء اذا صح تاما كانت صلوته مسقطة للقضاء لا للاعادة وشمله الكلي فيتحقق صح ناسيا
بجماعة فريضة وقيل لا لان ادلة عدم اسقاط القضاء مع اسقاط الاعادة ويعرض لها ما لا يندرج في عنوان
ليس من الاجزاء بالاجماع القضاء وليس اعادته لذلك الا في باب الاجزاء الغير المتعبد به وشمل ذلك من الاجزاء
ما لا يقدح في صحة الكلام وثانيا ان ما ذكره من ان كل مسقط للاعادة مسقط للقضاء ولا ينعكس كليا

ما يترتب عليه ايضا الواضح بين كل مسقط لما عادة مسقط لعقاب وبما ذكره من مشقة ناشئ عن عقد زمان الخاشية على ثوبه
بين على ما ذكره بدون المكلف في صورتين ان تذكر في اثناء الوقت كانت صلوته غير مسقطة لشيء من عقاب
وان عادة وان تذكر في خارج الوقت كانت صلوته مسقطة لما مر ثم انك قد عرفت ان الجزاء تقدم هو الكفاية
فمن نقص في الاصطلاح بالبيعين ابا ريين على استهم او استعمل فيها مجازا والحقيقة عليهما من باب الاطلاق الجمع
على الفرد وربما يتحقق بالنقص وبه نقصانه عدد ودعوى تعارض المضرتين ممنوعة وقد للتقسيم بين العينين بحيث ان صدقت
في الكفاية على اسقاط العقاب جميعا وان صدقه على حصول الامتثال فقد مما يا عتبار الاعتبار فقد به من الالتزام
بشيء من المجزوء فمن بنسبته اليه ولكن الوجه انه يطلق صدقه عليه ايضا بالنسبة الى مقام فيصدق على الامتثال انه كفاية
بالقياس الى عاقبة الذي هو الواقعة الامر الثاني في تحقيق حال المسئلة هل هي لفظية ام عقلية نقلية ام اصولية
فهنا جهتان الاولى في تحقيق كون المسئلة لفظية ام عقلية فقول ذهب بعضهم الى كونها لفظية استنادا الى ذكره في مباحث
الالفاظ والتحقيق انها عقلية بمعنى ان الاجزاء والالتزام يعني الامر بحكم العقل وليس ذلك من مدلول اللفظ لفظ الامر
لا يدل على اقسام الدلالة في الاثنين وكلها منتفية بالطابقة والتضمن ظاهر والالتزام فقد عرفت على ان كيفية
الواضع الربط بين اللفظ والمعنى بمجرد اللفظ من الدلالة على ذلك اللازم صار مجازا لا دلالة صحيحة
على الوجوب ودلالة الالفاظ الخاصة على معانيها وهذا هو الالتزام بالمعنى الذي تعارف بين الاصوليين
المطلق لفظ الالتزام عليه بقول مطلق وظاهر ان ذلك مما لا تحقق له في المقام لان الواضع لم يلاحظ الربط
بين لفظ الامر والاجزاء بل الاجزاء والالتزام بمعنى الامر بعينه العقلي كما يشهد بذلك عدم خطئه حال معنى الامر
اثنان بالبيان ان الاجزاء والالتزام به بحكم ولا يجال لحكم الواضع هناك وبالجملة ان توهم ان نسبته حاصلة في الاشارات
القول بكون اقتضاء الامر للاجزاء لغة الا ان ذكر تلك المسئلة المترتبة حيث قال بان اقتضاء الشرعي ان
مقصد الذكر هو دلالة اللفظ لا يدينا في ما ذكرناه لان مرادهم هو ان اللفظ بحسب اللغة موضوع لمعنى يلزمه
الاجزاء ونظير ذلك ما قدمناه في مقدمات المسئلة السابقة من توجيه كلام القائل بالاقتضاء والنهي
نفي ولغة ودلالة راجعة حاصل الفصول وما ذكره من ان الامر يقتضي الفعل وعقلا لغة وغيره سنة

وشرعا الثانية في بيان ان المسئلة نقلية او اصولية وربما يتوهم في مبادي الرأي انها فقهية فظهر انها
وكانت لفظية كان البحث فيها راجعا الى احوال الادلة الذي هو من قبيل الادلة التي هي موضوع علم الاصول
ولكنها لما صارت عقلية رجع البحث الى الفحص عن ما يترتب عليه الاجزاء ام لا ومن البيان
الى تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وان موضوع علم الفقه انما هو افعال المكلفين وموضوع علم الاصول انما هو
الادلة فيكون موضوع المسئلة من جزئيات موضوع علم الفقه دون الاصول ولكن الذي يقتضيه التحقيق والتدقيق
النظر الدقيق انما هو كون المسئلة اصولية لا فقهية لرجوع البحث فيها الى الشارع من حيث انه هل وقع على وجه
يترتب عليه الاجزاء ام لا وتوضيح ذلك ان الحكم الشرعي انما هو كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء من
الامور الواقعي ليرجع البحث الى الشارع حيث علق الامر الشرعي انما هو كون الامر الظاهري هل علقه به على ان
يكون مجزيا عن الواقعي ام لا وظاهر ان البحث في هذه الجهة يرجع الى احوال الادلة وذلك ان الامر اقتضاء
الاجزاء الى الامر الظاهري في الصورة الاولى التي تكون الادلة دالة على ان الامر الواقعي ما دام متعلقا
الامر الواقعي الاختياري وهو ما توجه الى المكلف في حال الاختيار مرادا به امر غير مقيد بشيء من العلم والجهل
كالوضوء بالنسبة الى الصلاة وذلك يلزم وجه التقييد بعض الوصفين فانهما الامر الواقعي الاضطراري وهو
ما توجه الى المكلف في قبل الشارع عند تعبيه بعذر مانع عن الاتيان بما هو الوظيفة المختار مرادا به امر غير مقيد
بشيء من العلم والجهل كالتيمم لمن عذر عليه استعمال الماء والصلوة مستلقيا في مورد التقية فانهما الامر الظاهري
وهو ما توجه من قبل الشارع الى المكلف ماخوذا في موضوعه الجهل كالامر بعدم نقض اليقين بالشك والجهل بالصحة
الى الادلة وغيره من الامور الواقعية الامر الظاهري العقلي وهو ما توجه الى المكلف من قبل العقل حيث عقله
غير ما امر به الشارع ما مرادا به من قبله بدون العقل يكون محكوما الى الاتيان الى ما عقله مطلوبا لما امر داعيا الى
الامتثال به هذا ولكن هنا قسم خامس وجه ذكره في الشرع وهو الامر بالاتيان بموقت قبل حلول وقته
في حق من يخاف من فوات الماموربه في وقته كالتيمم بالتقديم عند الجمعة في يوم الخميس لمن يخاف

عدم تمكنه من يوم الجمعة والاستحباب يقتضي صلوة العيد بالتيمم بها فاذا لم يكن العيد لم يجب الاعادة في
وقتها وهذا القسم يدخل في اقسام الضرورة عدا الواقع الاضطراري لكنه مخالف في الحكم لان
البدل الواقعي الاضطراري يجب ويسقط الاتيان بالبدل كالتيمم جميعا عن الطهارة المائية وما اشبه ذلك بخلاف
ليس بعينه اذا تبين بعد الاكثر الاتيان به في وقته ثانيا في صورة الحكم وان هذه من الاقسام بعد خروجه في
الاضطراري الواقعي الاضطراري موضع الاول بالنقل بالواقعي الاضطراري بحسب الحكم لم يقتضي سقوط الاجزاء وغيره
او الاقسام بكونه قسما فاسدا لم يتعرضوا له وحيث كان الامر على ما عرفت من انتفاء الاجزاء الاتيان عنه
بخصوصه والتعرض له من حيث اقتضاء الاجزاء وعدمه في مقام يليق به ما يستعرف ان شاء الله تعالى الرابع في تكرر
محل النزاع والكلام فيه من جهات الاولى قد عرفت ان الاضطراري منها ما هو ذو جهة واحدة كالاضطراري الاختياري
ومنها ما هو ذو جهتين جهة بدل وجهة مبدل جامعا الواقعي الاختياري محل النزاع في الاضطراري الواقعي بالنسبة
المطلوب به وفي الاضطراري المطلق بالنسبة الى البدل المطلوب او النزاع محل تحقق بالبدل بالنسبة الى البدل
في اقتضاء الاضطراري الواقعي للاجزاء وعدمه وكذا اقتضاء الاضطراري البدل بالنسبة الى البدل او العدم واقع في
القائلين بالاجزاء في نفس الواقعي بالنسبة الى المطلوب به والبدل بالنسبة الى البدل وفي البدل بالنسبة الى البدل من جهة ما قد
يعرض له كلمات القوم في الاداء الى التعيين محل تحقق منها ما استدل الجنبتين بلزوم تعيين الناقص
الاضطراري في اقتضاء الاجزاء على الاول في محل النزاع واستدل لنفي بانه لو كان سقط القضاء لما وجب القضاء
في جميع نظير الطهارة ثم الكشف فساد فلسفة يعلم ان الاستدلال هو الاحتمال الثاني دقة لقصد بعض الاصحاب
تحرير محل النزاع فانه وان النزاع الواقع بين المتقدمين محقق بالاحتمال الاول وكان النزاع في كفاية البدل عن البدل
واقتضاء الاضطراري للاجزاء بذلك المعنى فهو نزاع اخر مستقل بين المتأخرين ولكن الظاهر ان عنوان النزاع يعم القسمين
كما يعم الاحتمال هو الاحتمال الثاني وما يعضد هذا ويدفع ما افاده المستدل الثاني من عدم اجزاء الصلوة بالتيمم
مع الكشف فلعله عن الصلوة او انه قد البدل منه قاصدا عن المتقدمين خطاه ايضا اما جهة وغيره
والعجب من الفاضل القمي ما ذكره ان الاضطرار قد يكون لشيء واحد في نفس الامر وقد يكون لشيء اخر مع
انه كان وبعبارة ثانيا مع عدم التيمم عن الماء اشارة الى النزاع بانه في كل من الامرين من حيث اقتضائه

الاجزاء

الاجزاء بالنسبة الى المطلوب به نفس الواقعي بالنسبة الى الواقع وفي البدل بالنسبة ونفس جريان النزاع في اقتضاء
الاضطراري البدل الاجزاء بالنسبة الى البدل منه فلا يسقط قال ره وان كان الاضطرار اضطرار بالنسبة الى مطلق الامر اعم
من البدل والمبدل فلا ظن بعدم الاجزاء في سقوط القضاء ويدعى السقوط حتى بالنسبة الى البدل ثم ذكر ان النزاع
في المسئلة لفظي قال الاقسام الاجزاء انما يقول بالنسبة الى واحد من الاضطرار بالنسبة الى البدل التي وقع الامر به
عليها واما في انما ينفي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء انما هو سقوط البدل منه وهو نفي ما فيه اما البدل او انه
قال نفي القول بعدم كفاية البدل عن البدل مما هو جاري له وان شئت فبين حقيقة الحال فانظر الى الاقسام
القائلين بالتوسعة في مسئلة التيمم حيث انهم حكموا باعادة الصلوة بعد التمكن من الطهارة المائية فكيف يصح
نفي القول بسقوط البدل عن البدل مع انه ره كما عرفت نفي القول بسقوط البدل منه في الاضطراري الواقعي
الاضطراري كما يشهد به تمثيله بمسئلة التيمم ولو كان نفي ذلك بالنسبة الى الاضطراري الشرعي كان له وجه
الجملة بالنسبة الى ما ذكره والظاهر القائل بالاجزاء فيما كان ايضا موجودا وثانيا انه ره ممن يقول بالاجزاء
بالنسبة الى البدل منه فكيف يستبعد القول به وثالثا ان نسبة النزاع الى العلماء ره بعيدة منهم
هذا وكيف وان انكار ما يعم محل النزاع في سقوط البدل عن البدل منه بالقائلين بل الانصاف ان
ما ذكره هو الوجه وان نزاع القائلين ان كان في الاضطرار الواقعي وفي كل امر بحسب حاله والنزاع في كفاية
البدل عن البدل منه حدث بين القائلين فالنزاع بينهم وان كان يعم القسمين الا ان نزاع القائلين
المتقدمين محقق بما ذكره ويشهد بذلك انهم لم ينقلوا في المسئلة مخالف منهم سوى عبد الجبار ولو كان
كلامهم في كفاية البدل عن البدل منه لوافقه فرقة ولم يبق منفردا لذلك شيء وذلك نظير ما يقع في تشتت
الاضطراري فيه كما وقع بين القائلين وكما استدل له بالصلوة بنظير الطهارة فهو من الخطاء في طريق الاستدلال
وكيف كان فالذي يقتضيه هو ان نتيجة ما هو تابع للنزاع عن غيره بحسب حكم العقل مع وجه الحقيقة فنقول
لما الاضطراري الواقعي الاختياري وكل امر بحسب حاله فليس تابعا لنزاع فالاولى الاتفاق بالجميع مع اقتضائه الاجزاء
فلا ينكره الا سكابر وكذا الاضطراري الواقعي الاضطراري بالنسبة الى البدل خصوصا للنزاع فيه من جهة

اسقاطه ويجيء ان شاء الله تعالى ان الحق هو القول بالاجزاء في ذلك التجريد وكما ان الامر الظاهري الشرعي فهو ايضا صالح
للاجزاء من حيث اسقاطه امتثال ما امر به واقعا وان كان مخالفا لما في نفس الامر فعدم الاجزاء كما استقف على تقييد
القول بانه تعالى وكما ان الامر الظاهري الواقعي ليس بمجزئ فيه من حيث الاجزاء بين الاعلام اتفاق اهل
على عدم اسقاطه الامر به واقعا لدى ذلك اسقاطه ولكن مخالفة للواقع ليس هناك امر وكما ان الامر بالتقديم
عند خوف فوات المامور به في وقته فهو صالح للاجزاء فيه من حيث الاجزاء عن المامور به اصلا فلو قدم صلوة
الميت خوفا من عدم الدفن في وقته لكن اتفق انه دفن في وقتها وتمكن من التيمم بجزئ ما اتى به
او كما عن التيمم به تاخيرا ام هو ويجيء تحقيق الكلام ان شاء الله تعالى الثالث ان يراد بالقضاء الذي تقرر
ان الاجزاء عبارة عن اسقاطه مجرد الماتي به بعنوان التدارك حتى يكون مرادهم بالقضاء انه الاجزاء اقتضائه
اسقاط الامر بما اتى به بعنوان التدارك او يراد به التدارك وهو محتمل على قسمين احدهما
ان يكون الثاني مشتملا على الاول من جهة زيادة وهو نقيصة ويكون مع ذلك تداركا للاول وثانيهما ان يشتمل
الثاني على مزية ليست في الاول من كمال وفضيلة او انتفاء نقصان عنه اشتمل عليه الاول كالصلوة بالطهارة
المائية بالنسبة اليها بالطهارة الترابية او الصلوة مع الام بالطهارة بالنسبة اليها مع الفاقد بالطهارة فهذه
احتمالات ثلثة احدها ان يكون مراد الاعلام في التدارك بالماتي في الاول زيادة ونقيصة وثانيهما ان يكون
في التدارك مع اشتمال على مزية ثالثها ان يكون في الماتي به بعنوان التدارك وقد اضطرب كلمات القوم
في تقرير في تعيين اي منها ناشئة من الاستدلال بالتقييد بلزوم تحصيل الحاصل لو قلنا بان الاجزاء بمعنى ان المتنازع
هو احتمال الاول لدى تحصيل الحاصل لو لزم اذا كان الثاني تداركا للاول غير مشتمل على المزية
فمع انتفاء كلا من القيدين لا يكون الثاني محصلا للحاصل واستدل على الثاني بان الامر لو كان مقتضيا
للاجزاء لكانت الصلوة بغير الطهارة مع الكشف فلا نسلم سقوطه بالقضاء ولا نسلم نستقف بقيه
ان محل النزاع هو احتمال الثاني وهو التدارك بالاتي كما ضرورة كون الصلوة مع تيقن الطهارة اكمل
منها بغير الطهارة واستدل على الثاني بان الامر لو كان مقتضيا للاجزاء لم يكن الامر بالاعادة ثانيا وجه
بعد فساده وتوجه الامر اليه بالاتمام بعض ان محل النزاع هو احتمال الثالث وهو التدارك بالماتي

بعنوان

بعنوان التدارك لدى الامر بالاتمام ثانيا لكان يكون من باب العقوبة والغرض هو التدارك واما ان يكون
الامر بالاتمام عقوبة والغرض هو الثاني مع التدارك بالمامور به بل الامر بالاتمام ثانيا لاجل التدارك
مع الثاني لو ما اتى به لخروج عن عهدة التكليف الثابت في الذمة وليس بالاتيان به التدارك وهذا الجواب
الامر بالاتمام بالصلوة بالطهارة اليقينية بانها تدارك به بالطهارة المظنونة من جهة كونه مقدما على ما هو اقص من
الثاني وقد فسد بتحقق الامر به بعد ما اتى سقوطه بالاتيان بالمظنونة فقد مضى ما يناسب عليه التدارك الثاني الكلي من التدارك
وليس بشيء مشتمل على كونه قد افسده هذا ولكن الوجه ان الامر بتبين الاتي به بين من محل النزاع فاشيء ليس مرادا بالاجزاء
بالاجزاء ان الامر بتحقق اسقاط الماتي به بعنوان التدارك لتفسيرهم الاجزاء باسقاط القضاء المفسر بمطلق التدارك
ومن الاعلام من زعم ان النزاع في المسئلة يحتمل من جهة ان مراد القائلين بالاجزاء هو كون الامر مسقطا لمطلق التدارك
ومراد النافي انما هو كون الامر مسقطا لتحقق اسقاط الامر بالماتي المامور به او كذا من جهة ان اعتبار التدارك في تحقق
ماهيته اما ان كذلك فلدى ذلك بدفعه عنوانا تهم وعبارا تهم حيث عبروا بالقضاء الذي معناه التدارك
ولكن ما فلدى ذلك بنافيه ما نقل عن عبد الجبار ومن اعتبره في المقام ما نه قال لا يتحقق عندنا ان ما يلزم الحكم
ويقول اذا فعله اثبت عليه ولو يثبت الواجب ويلزم القضاء مع ذلك هذا الكلام وهو كما ترى يفيد كون
الثاني تداركا للاول حيث عبر بلفظ القضاء وكما ما فلدى ذلك النزاع الفظي ما يعلق بان الاعلام مرادهم
هو الامر الاول حتى ولكن يوجب عليه الاتمام ثانيا وقع القضاء لعبد الجبار في سوق الاوسي بالتوجيه الطلوب
الثاني الثاني هو مراد القائلين بالاجزاء هو لزوم سقوط القضاء والامر وهو النافي لزوم عدم سقوط القضاء فيكون
كل منهما حاكما ناظرا بالقضاء الامر يشيء من طرفي الوجود والعدم او مراد القائلين بالاجزاء هو لزوم سقوط
القضاء والامر ومراد النافي ان ذلك ليس بلازم فربما يتحقق الاقتضاء وربما يتحقق عدمه فيكون القائلين بالاجزاء
حاكما به والنافي نافيا لكن حاكما بالقضاء عدم الاجزاء او الامر بالعكس بعكس الثاني بنحو ان مراد النافي هو كون
الامر مقتضيا لعدم الاجزاء ومراد المثبتين انه قد يكون الامر مقتضيا للاجزاء وليس بلازم عدم الاجزاء

اخذت من نص كلمات القوم بتبيين شيء منها فكلام عبد الجبار متردد بين وجهين فهو محتمل ان يكون قوله يلزم
القضاء مع ذلك عطفا على محذوف ان تكون التقدير لم يتفق ان يلزم القضاء فينطبق على احتمال الجواب
وان يكون من تتمة الحكاية بالقول فيفيد عدم الجزاء وادلتهم مختلفة في الموضع فمنها ما يفيد كون
مقالة المثبتين باطلة حقة بالزوم وانه تقضاء وهما مجتمعان من مجموع امرين احدهما احتجاج المثبتين
بتحقيق الاصل لو لم يقتضاء الامر للاجزاء وذلك لان تحقيق الاصل صدر عقيب استثناء شيء من افراده
بالجواز فقد يدل على كون الامر ثابتا قد يفرض ذلك في قيس من الاحوال فلو لم يكن بالاقتضاء الامر للاجزاء لزم
ان يتفق تحقيق الاصل في بعض الاحيان وثانيهما احتجاج النافي بان الامر لو كان مقتضيا للاجزاء لزم عدم ثبوت
القضاء مع ان صحة النظر الطهارة ثم يتبين فقدانه وهو باطل وذلك لان حقيقة المثبتين لو لم يكن لزوم
الامر للاجزاء او اقتضاء الامر له لم يكن ذلك مقتضيا عليهم ومنها ما يفيد كون مقالة النافين باطلة بالاقتضاء
الامر لعدم الاجزاء وهو احتجاج المثبتين بانه لو لم يكلف بتبيان الاتيان بالمامور به على وجهه في حصول الامتثال
وتحقق الامر فعلا ثانيا لزم كون الامر للتدارك وهو خلف التحقيق ووجه الملازمة ان كون الامر للتدارك
انما يلزم اذا كان مراد النافي كون الامر مقتضيا للاجزاء لعدم الاجزاء هذا ولكن الظاهر ان حقيقة المثبتين
هو الحكم بالاقتضاء الامر للاجزاء وترديد مراد النافي هو نفي الحكم للاقتضاء وهو اوسط الاحتمالات
لوجهين احدهما ان الظاهر عنوانهم ذلك لانهم تارة ان الامر هل يقتضي الاجزاء ام لا فقيدوا بالاقتضاء
في طرف الاثبات وعدمه في الاخر وهو عبارة عن مجرد اقتضاء الامر في طرف النفي ثانيهما ان الحكم بالاقتضاء
الامر لعدم الاجزاء لا يمكن ان يلزم به النفي لان الحكم بالاقتضاء الاجزاء فقد يدل استثناء اقتضاء لعدم
عدم الاجزاء لم يرتبط من قبل الواضع وذلك مما لا يجوز ثانيه ولم يدعه القائل ايضا وهو يؤيد ما ذكرنا
ان النظم الطبيعي في الزام تحقيق ان يقع بحيث يعلم المثبت مراد النافي مدار على اثبات العدم
الواقعي هي النافي يقول ان الامر يقع بدون ما يراد بقضاء الاتيان به بامر ثان او يقول ان نفس الامر الاول

يقع

يقع ان يقتضي القضاء الظاهر ان مدعاه اعم من الامرين وليس تحقيقا بخصوص الامر الاول لوجوه اخر
ان الظاهر من ادلتهم ذلك حيث يعتبروا بكون الامر تبيان بذلك الامر ام بغيره والعلم النافي بنفي ايضا يطلق
ثانيهما ان القائل ان لم يكن من علم النافي بادلته وهو من كان براهين النفي ثالثها ان المشقة عقلية فان صح تدارك الاتيان به
في الظاهر مقتضى الكبرى فرق بين كون التقضي عقيب التدارك هو نفس الامر الاول وغيره وان لم يكن فرق ايضا والعجب
ان فاضل قمي لم يجعل ثانيا بالنقض من النافي في هذه المسئلة بحسب الوجهين الاول

وتقرير الادلة على ما يطابق تحقيق النافي في الاول الوجهين

تحرير النزاع على الوجه الثاني من الاحتمالات المتقدمة السابقة في الجهة الثالثة وهو كون النافي قائلا باقتضاء الامر عدم
الاجزاء في الجملة لنفي ما عدا القول بان الامر للتكرار مما لا يكون ولكن المثبت يعين كلا بالحكم بالاقتضاء العدم بمراده
عدم الاقتضاء الذي حصله السكوت ووجه ذلك انه عبر عن مراد المثبت بانه يقتضي ذلك الامر فعلا ثانيا وعن مراد
النافي بنفي عدم الاجزاء فهو ساكت عن مراد النافي بالاقتضاء الامر تقضاء ثانيا في الجملة والنافي في ثانيهما احتمال
ان يحمل النافي بمعنى بالامر ثانيا مقتضي القضاء وفقاه وحكم بصيرورة الزمان في نفيها وسنح من كون ذلك
نزاع العموم والاستقراء في حقيقة ذلك وان جعل محل النزاع هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات المذكورة مما لا
ما عرفت في الجهة الثانية وثانيا ان جعل النافي ناطقا بالاقتضاء عدم الاجزاء مما يتوقف على كون المرتبط من تقييد
الواضع لكم العقلي بالاجزاء الذي يثبتانه منه الحكم بعدم ما حكم به وذلك مع كونه المنكر ايضا لم يدع ذلك وثالثا
انه لم يدل بان بيت بان الاقتضاء الامر لعدم الاجزاء مستند الى لفظ بوضع الواضع او الحكم العقلي وانما بالكلام فقد يدل ان
يكون على وجه الكلية وقد يدل على كونه في الجملة وذلك مما عرفت ان مراد هم ما يعلم كون الاقتضاء بنفس الامر الاول
وكونه بامر ثان ما عرفت من الوجه لنفي كونه بالامر الثاني واستفاد هذا التحرير مع كونه عين مقصد القوم مما

يستقبل الفائدة والعدم وما ذكره من انه يجوز الرجوع في التسبيب بالطلب بالبرهان تقضاء انما يتم بتوجيه الامر الحاصل
الاتيان ويتابع كون المطلوب الثاني هو الحاصل بعنوان التدارك كما يطلبه التعبير عن الاتيان به ثانيا قضاء وقد عبر
هو ايضا بذلك فيتم ذلك فيه لو فرض كون الثاني تدارك الاول وهو يفرق بين كونه ما يفيده حصول الامر
الاول وكونه يفيده الامر الثاني الخامس انه يتحقق الرجوع بالامر الوجوبي ايضا بحسب مرتبة كما في
التدارك في الواجب بالتخيير في التدارك الوجوبي بالتخيير الرجوع في تقدير اعتباره في وجه انه يتعاقب بالاتيان
بالقضاء القول بالتدارك انه يجوز ان يقول ان الامر بالتدارك يفيد الطلب الامر بتدارك الاتيان به في وجه انه يتعاقب
والوجه في جريان الرجوع في التخيير اطلاق كلمات القوم وجريان ادلتهم فيها فاذا فعلت لا كما او موضوعا يلزم تحقيق
الاصل شيئا من موضوع جملة ادلة التخيير يعني جميع ما يطلق عليه التدارك لزوم كان واجبا او مندوبا وربما يتحقق
ان الامر الوجوبي في القول بالتدارك ايضا يتحقق سقوط التدارك في وجه انه يتعاقب في الشرع كما في استحباب اعادة الجماعة
في حق من صلى منفردا اذا حضر من يصلح صلاة جماعة وهكذا استحباب اعادة الامام صلوته عند تبين من يأتم بمدرك تلك الصلوة
وانت خبير بان شيئا من ذلك مما يمكن مساس به بالمقام لان الكلام انما هو فيما كان بعنوان التدارك وما ذكره انما يتم
من ذلك التخيير بين الاتيان ثانيا من تبيين المستحب في نفسه لا كونه تدارك السادس انه يتحقق الرجوع في هذه
المسئلة في حق من الرجوع في مسئلة تبعية القضاء للاداء او كونه فرض جديد والرجوع في مسئلة ارادة الامر بالمرة او
التكرار بان يتحقق اختيار القول بالتدارك بمعنى القول بكون القضاء بالفرض الجديد واختيار القول بعدم التدارك بمعنى
القول بكون القضاء تابعا للاداء ويتحقق اختيار القول بالتدارك بمعنى القول في المسئلة الثانية بان الامر بالمرة او الطبيعة
واختيار القول بعدم التدارك بمعنى القول فيها بان الامر بالتكرار كما يتراءى ذلك في بادي الرأي بمناسبة الصور المتقدمة
وبيان ذلك انا بمناسبة المسئلة الاولى نقول انه كما يتحقق تقابل بين كون القضاء بالفرض الجديد القول بالتدارك
يصح ان يقول بعدم التدارك اختيار الامر الاول ضرورة القضاء هو ما لو ترك الامر بالمرة في وقته صورة التدارك
هو ما لو اتى بالبعض فاذا اختلف كون الامر الاول يفيد القضاء عند فوات المأمور به فلا يتأتى ان يجوز للآمر
ان يأمر بالتدارك في صورة الاتيان به وكما يصح تقابل بين القضاء والاداء القول بعدم التدارك يصح له

ان يقول

ان يقول بالتدارك صورة ترك الامر لزوم الاتيان بالمأمور به بعد فوات وقته في صورة الفوات ومع ذلك
يلزم التدارك في صورة الاتيان فقد تحقق التأمل بين التدارك والاتيان به ثانيا بالنسبة الى المسئلة الثانية فلو
اقتصر بالمرة كما يمكن ان يقول بالتدارك كما يمكن القول بعدم التدارك بمعنى ان الامر المفيد بالمرة مع القول به
يعني انه لزوم الاتيان بفرد واحد فقد سلك عن الاتيان بالفرد الثاني فخرجته يعني انه من باب التشريع ومن جملة ما
مع قوته ازاء يد على الواحد اصالة سهوا بتبيان اذ يعني تعدد يد على استفادة خصوص الواحد بكونه مأمورا به
دفعي ما عداه من شيء فوته حتى شيء ومع هذا فقد منافات بين ارادة الامر طلب الواحد وبين صدور الامر في
الامر بتدارك ذلك الطلب الواحد وشبهه الاول مع القول بكون المطلوب بالامر هي الطبيعة فكان ما يقوى به الاشكال
هو ان يكون شيء القول بالمرة في حصول المأمور به بالواحد دون ازاء يد فلو من جهة انه لا يتشاكل يصيب
الامر تشاكل والا فقد يفرق بينهما بانه في صورة الاتيان بالفرد المتعددة رفضه يصير الامر تشاكل مع القول بالطبيعة
دون القول بالمرة وبان التخيير بين الامر في الامر جائز اذا كان عقليا فاذا اختار الامر كان مصداق الطبيعة
المأمور بها وكذا الامر في وقت فاختار جملة مصداق الطبيعة يصير به الامر تشاكل ويجوز الامر بتدارك ثانيا مع القول
بالتدارك وكما مع القول بعدم التدارك يجوز الامر بتدارك بالجملة مصداق المأمور به ثانيا ومع ذلك التقدير الامر انه
يقوى به الاشكال هو ان يكون شيء القول بالمرة فاذا اتى بالواحد يصير ما عداه مسكوتا عنه فمع القول بالتدارك
هو يصح الامر بتدارك المأتي به مع القول بعدم التدارك وسيرى انه كما جواز الامر بتدارك ثانيا كما لو كان المطلوب
هو المرة وكما يتقابل بالمادة الامر بالتكرار فاختياره عدم التدارك عند التأمل في الجملة ايضا من اختياره القول
بالتدارك سر بان التكرار يتحقق بعد وقت يكون تدارك المأتي به فيه ومع بقاء الوقت فالمأمور به هو
ما يتم به التكرار وذلك مع ذلك يمكن القول بالفرق بين القولين فالقول بالتدارك عند التكرار يتصور مع وجهين
احدهما ان يكون تقييد بان يعتبر مجموع الافراد المكررة شيئا واحدا مأمورا به وثانيهما ان يكون مع طريقة تعدد
المطلوب بان يعتبر لكل منها فردا مغايرا للآخر مع التقدير الثاني الاول عبارة عن الاتيان بالمأمور به

مع وجوده فاذا استشرنا بالامر الغير المتكرر مع الوجه المذكور فاذا تحقق الاجزاء وتارة القول بعدم الاجزاء فلذلك الامر اما
مختلفة اقسام الامر فانها اما مطلقة او موقتة وانما موسعة او مضيقة لا المضيقة فيتحقق مع تقدير عدم القول
بالاجزاء لجواز الامر بالتدارك بقضاء بعد خروج وقتها وتارة الموسعة فيمكن القول فيها بالتدارك في الوقت وخارجه
لا الثاني فيها لو واقعة في آخر الوقت متعذر واما الاول فيها لو واقعة في اول الوقت فلا يتحقق الامر مع بقاء
الوقت فالاتيان به هو ما يحصل به التكرار ومع خروجه يبقى وقت حتى يقع الامر بالتدارك فيه فتأمل القول بالتكرار
في كل من الامر بحسبه فلا يبعد من اعتبار التكرار في المطلق بحسبه وفي المقيد بحسب حاله فتكرار المأمور به
الوقت الموسع في وقته يتكرر بحسب وسعته فالامر بصلوة الظهر موسعا في وقتها الممتد الى الغروب يتكرر باتيانها
في كل من مرة وفي فيتصور عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر بتداركها في وقتها وتارة المطلقة فحيث كانت تتكرر
بدوام العمر فلا يقع السر بان الامر بالتدارك فيها ومع فيه فيه فلذلك القائل بعدم الاجزاء يقول انه يقع ان يأمر
الامر بتداركه الاتيان به مع الكفاية ومع عدم تأتيه المكلف فلا يقول به فعدم تحقق نفس الاجزاء في هذا المقام
انما هو من جهة كون القائل انما يقول مع الامكان وعدم نفس الاجزاء في صورة عدم الامكان التدارك ليس فرعا
عن مقتضى القول بنفي الاجزاء حتى يرد انه لم يتصور الخلاف ثم ان ما ذكرناه انما هو مع تداخل وتارة مع تداخل
الفرض من تخصيص النزاع بمادة خصوص الامر الاول الاتيان بالقضاء مع القول بعدم الاجزاء وعدم قضائه
ذلك مع القول بالاجزاء فهي يقع النزاع في هذه المسئلة من كل من ارباب الاقوال في تلك المسئلتين الاولى
صرح به الاجوبة انه يقع لهم ذلك ووجه النزاع بالنسبة الى بقية القضاء الاداء او كونه بفرض جديد بانه
لا خفاء بين شيء من القول بالاجزاء وعدمه وبين شيء من بقية القضاء الاداء وكونه بفرض جديد
فالحق يجري على القولين ولم يوضح الوجه وكيف نفي القضاء ولكن نقول ان جريان النزاع فيما من كل
من ارباب القولين فيما ذكر مما يتم وذلك لان من يقول بذلك يكون القضاء بفرض جديد يقول
بان الامر بالاداء ساكت عن حال القضاء ومن يقول فيما بعد الاجزاء يقول ان الامر ناطق بالاتيان

انما يورد

انما يورد به ثانيا مع وجه التدارك ومع هذا فلا يكون القضاء بفرض جديد القول بعدم الاجزاء
فيما اذا لم يسع ثم صدر عن الامر ساكت عن التدارك عند فوات انما يورد به وناطق بلزومه عند
الاتيان به ظاهر يفي مع من تأمل وتارة بالنسبة مع مسئلة المرة والتكرار فلذلك فيها توجيهين احدهما
بالنسبة الى المرة والاخر بالنسبة الى التكرار فالاول فقد فرض به لدفع التنافي بين القول بالمرة والقول
بالاجزاء فانا نجد انه مناقضات بين القول بالمرة والقول بالاجزاء وعلته بان نفس المرة لغيرها هو التخصيص
والاسقاط للقضاء ومع القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الاشتغال فلا دليل
يشغل به ثانيا فيسقط فلا تعرض وانت خبير بانه لا دلالة فلا عمدة الاشتغال والتنافي بحسب الظاهر انما هو
في المرة بالقياس الى القول بعدم الاجزاء وقد ذكره واقعة بيان ما ليس فيه الاشتغال والتنافي بتلك الاجابة
وهو المرة بالقياس الى الاجزاء وتارة ثانيا فلذلك ما ذكره من كون نفس المرة لغيرها للتخصيص ما يتجه عليه المنع الواضح لان
ذلك مما لم يقم عليه دليل الظاهر بالمرة انما هو الفرد الواحد مع السكوت عما زاد عليه فالاتيان به محرم في باب التشريع
لا بالنسبة الى المطلقة وقد نقل في ذلك بعض المحققين وتارة ثانيا فلذلك المرة لو فرضت مطلقة كيف يصح لقائل ان
يجمع بين القول بها وبين القول بعدم الاجزاء الفرض سكوته وهي الامر يكون الامر ناطق بنفي الزائد والقول بالسكوت
عنه الاجزاء ما باجتماع الضدين فان قلت يرتفع التنافي بالقول بهما باعتبارين لان مؤدى الامر مع القول بالمرة
نفي ما زاد باعتبار استقلاله ومؤدى مع القول بالاجزاء السكوت عن الزائد باعتبار كونه مما يتدارك به الاول
فلا منافاة بين تلك اعتبار التدارك في الاتيان به ثانيا لا يخرجه عن التعدد والتكرار الاتيان للمرة بحسب الواقع لان
المرة ما لم يتعدد فيه النفي باعتبار الاستقلال وانما هي عبارة عن الاتيان بواحد فلا تأتي بما زاد عليه فقد صدق عليه
انه لم يأت به مرة ومع الاغماض عن ذلك نقول ان التنافي لو كان يرتفع بنحو ما ذكر من الاعتبار لم يصح في المقام
الاستقلال للاجزاء بان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار فالمستفيد من القضية
بنفيها ان كلا منهما منافاة للاجزاء والوارد اما رفع اشكال التنافي بين المرة وعدم الاجزاء بان المرة لقيد

نفي الزايد مع وجه الاستقلال وعدم الاجزاء يقينا لتيان به على وجه التداركي حيث انه بشيء ما ذكر من الوجوه
اعتبار التداركي لا يرفع التعدد والتكرار بحسب الواقع فتامل فيما ذكرنا يتضح لك الحال وتاما ثانيا فقد تعرض
به لدفع التنافي بين التكرار وعدم دلالة الامر على الاجزاء تاما واما بثبوت الفصل ثانيا انما هو بالاصالة وفي
مسئلة الاجزاء على القول بعدم دلالة الامر على الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة وانت خبير بانه لا
اذكر فلذلك الهم دفع التنافي بين التكرار والقول بالاجزاء لذلك وذلك اقوى الكلام ودقة تركه وتعرض لما هو
الاول واما ثانيا فلذلك ما ذكره لدفع التنافي بين سياق الكلام ليظهر انه اراد اثبات ذلك انما يصح
ان يقع جوابا عما لو تمسك بالاستقلال المرة والتكرار ومسئلة الاجزاء وعدم الاجزاء متاخرة عنهما
فلم افردوا لكل منهما عنوانا رئيسا وانت تدري ان الكلام هنا انما هو من جهة ان الكلام من باب القواعد
تمسك المستدل المتعلقين لكنه ارتاح في المقام واختيار لكل ما ذهب اليه الفريقان ام لا كما اراده
وتنبيها في توجيه الطبقات لكل من متعلقة القضاء والاداء وكونه بفرض جديد على كل من القول بالاجزاء وعدمه
لا ما اختص بجريه على القولين كما لا يخفى السادس من تاسيس الاصل في المسئلة حتى يكون هو الاصل عليه
لو فرض الشك فنقول قد يقال ان مقتضى الاصل هو القول بالاجزاء مطلقا وهو الذي يعطيه كلام الفاضل
الجزائري وتحقيق المقام يقتضي بسط في الكلام فلذلك بد من ملاحظة كل من اقسام الامر بحيث انه لو فرض اختيار
اذا لوحظ حاله كان مقتضى الاصل فيه هو القول بالاجزاء ثم ان اشتغال بالامر ترتب تحقق كلا الامر الفروض
تاما ذلك في ثبوت الكلفة بالبيان الفصل ثانيا باصالة البراءة عما يقتضيه وهذا الاصل انما هو على تقدير
فرض الشك في ثبوت الامر على القضاء شيء من الاجزاء وعدمه واما تحقق الاصل بقيام الاصل اجتهادي
وشك الامر لو فرض اختياري غيره من الامر واما اذا اعتبر بالقياس لم حاله في نفسه بالقياس الى
المبدل منه اداء واداء واما الامر لو فرض الاضطراري فمقتضى الاصل فيه ايضا انما هو القول بالاجزاء
ثم ان الامر الاضطراري ما يؤخر صيرورة المامور به حصتين شاملا الامر بالصلوة مع الطهارة

الترابية

الترابية عند تعذر استعمال الماء ما يقتضيه بعد انقضاء الامر بالصلوة مع الطهارة الترابية ان الصلوة التي
اتي بها بالتيمم احدهما وظيفة المختار المتمكن من استعمال الماء واثانيهما وظيفة المضطر ناتا اتي بها وظيفة
ناعالي الاضطرار فقد اتي بما هو المامور به في حقه ناذا شك في توجه الامر بما هو وظيفة المختار اليه بعد زوال العذر
فاصل البراءة ينفيه واياك ان تتوهم ان الاشتغال باصل الصلوة ثابت والشك انما هو في سقوطه بالبدل
ومقتضى الاشتغال في التيمم به تحصيل البراءة اليقينية ثم انه بعد ما فرضنا صيرورة المامور به حصتين فلا يستقيم
انما هو توجه الامر بالبدل الى ما فاته الماء ودون الامر بالمبدل منه فتوجه اليه الشك ومقتضى الاصل في هو انما هو
البراءة فان قلت الامر بالبدل متصور على وجهين احدهما ان يكون الامر بحيث يلزم التكليف الاتيان بالبدل
ما دام المبدل منه متعذرا في حقه وعدم هذا وجوب الاتيان بالبدل منه عند التمكن وثانيهما ان يكون الامر
مطلقا غير مقيد بما ذكر بحيث ينقطع به التكليف بالبدل منه ولازم هذا سقوط البدل منه فكيف
يصح لك الحكم بان مقتضى الاصل هو البراءة بقول المطلق قلت تقسيم الامر الى ما ذكر من الوجهين وان
افاده مولانا الفاضل الجزائري لكنه ليس بمبني على القول ثم ان تقييد البدل بكون الاتيان به ما دام المبدل
متعذرا انما يتصور على وجه ان البدل عبارة عما يسقط به المبدل منه ومع فرض تقييده بالدوام المذكور
دعوى الامر بالمبدل منه بعد ذلك لا يكون بدلا وهو خلاف المفروض فالامر المقيد بدوام امر لو تحقق وفرض
فلا يدل ان يكون الامر الظاهري او الامر الواقعي مستقلا بنفسه من جهة اعتبار بدلية مقتضاه ثبوت القيد
وذلك ثم ان القيد الذي علق الطلب به اما ان كان هو الجهل كان الامر الظاهري او الظن غيره من سائر
الامر كان الامر الواقعي فلا وقد تحقق القيد حيث انتهى بنا الى هذا المقام فلا بد من التنبيه على ما ذكره
وهو ان الامر الظاهري لا يقتضي الاجزاء عند الاكثر والامر الواقعي يقتضي الاجزاء ولكن اذا ورد امر مجتمع
على وجهين ثانيا وفيه على عدم الاجزاء ثم ان الواقعي والظاهري وقت تحقق العذر يقتضي الاجزاء

والظاهر ان يقتضي ضعف ضعيف ومع احتمال انه قوي وانه ضعيف فالبناء على ترجيح جانب انه ضعيف وفي نظر
ان الحتم الناس من انه داخل التقدم حكمها حكمه حكم الامر الظاهري الشرعي وسنقرره ان شاء الله تعالى لكونه مردودا بين
الظاهري الواقعي وجهه ان ما يدل على تقديم صلوة العيد اول العيد انما ورد في حق الشاب ومعلل بانه ربما يسعه
رطوبة راسه من انه تنتباه بها في وقتها ومع هذا فيحتمل ان يكون الامر بالتقديم بناء على جهله بانه تنتباه وحينئذ من عدم
تحققه فيكون من قبيل الامر الظاهري ويحتمل ان يكون الامر متوجها الى الشاب ايرادا قياديا ويكون الامر في صدر الامر
بالتقديم من الشارع هو كونها في معرض الفوات فحيث وجدنا ما يتطرق اليها الفوات امرنا بالتقديم في حق آخر
ويظهر اثر الفرق بينهما في انه لو علم بانه تنتباه لم يتوجه اليه الامر بالتقديم على الاول بخلاف ما لو فرض كون الامر واقعيا
داعيا اليه كونها في معرض الفوات فانه مع العلم بانه تنتباه ايضا يتوجه الامر بتقديمها اول العيد لكونها في معرض
الفوات فكانه داعية الامر بالتقديم هذا الامر يتوجه الى المكلف من الفوات واما الامر الظاهري الحقيقي فلا وجه له
اذ الجزاء الذي اثر في الحقيقة وانما هو اعتقاد الامر والمكلف معذور ما لم يكلف الخطاب لكن جهله الامر كونه تابع
انكشاف الخطاب فيرتفع العذر وحينئذ يرجع من التبيان بالمأمور به على حسب الواقع واما الامر الظاهري الشرعي فيقتضي
وجوه ثلثة احدها ان يقال ان الامر على عدم الاجزاء عن الواقع مطلقا فيجب التبيان في الوقت وفي خارجه لما تقدم
فلذا نقول المكلف بالواقع ومقصود الشارع بالامر صلاته انما هو الوصول اليه وحقيقة الوصول تحصل صلاته بالعلم وقد اقام
الشارع مقام الواقع الامر الظاهري وجعله طريقا وامرنا بان نقيمه مقامه ونجري عليه احكامه فاذا تبين كون
الظاهر ليس طريقا بالعلم بعد ادائه اليه ظاهرا صح نظير الطهارة فانكشف فلا نه فحقيقة فقد تبين ان الواقع
الذي هو المأمور به لم يقع والطريق مما هو حقيقة بنفسه فمع عدم تحقق المأمور به مع العلم بثبوت التكليف
هو بعد الخروج عن الاشتغال اليقيني بالبراءة اليقينية واما الثاني وهو التبيان به في خارج الوقت
فلذا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء ويفيد ثبوت التبيان به في خارج الوقت بادلة من اصالة الاشتغال
بالتقرير الذي عرفته بالنسبة الى التبيان في الوقت واما ان قلنا بكونه بفرض جديد فلهم انما كان طريقا

احدهما

احدهما ان يقال ان الفرض الجديد يكشف عن ان المكلف في غير الموقت كان هو التبيان بهيئة الصلوة بان
يأتي بها في الوقت فان لم يفعل فيه في خارجه وان لم يستعمل لفظ الامر بالصلوة موقتا في ذلك وهذا
المسلك مما يندفع به ما استشكله صاحب المدارك وتبعه الفقهاء وقدم في حكمهم بكون الكفار مكلفين بالفروع بقول
مطلق فانا وان ذكرنا وان قلنا بالنسبة الى الاداء لكنه حاصل بالنسبة الى القضاء لانه من جهة كونه من
قبيل العبادات مما يصح ان يأتي به في حال الكفر ثانيا شرط الاسلام هو الاسلام وهذا حال الكفر يثبت
التكليف بالقضاء كان في حال الكفر لكنه ليس لشرط الفرض ان يسلم ويأتي به في حال الاسلام وذلك لكون الاسلام
بحيث لا قبله فيكون التكليف بالقضاء مما يصح ان يقع من الكافر ووجه انه لنا ان ثبوت القضاء عبارة عن
توجه الامر بالفعل الموجود في حق الاداء والقضاء وقد عرفت ان ادلة القضاء الكاشفة عن كون المكلف غير
المؤمن في حال الامر بالموقت هو الكفر غاية ما في الباب انه تعالى اعفاه عن عباده جميع التكليف في حق الكافر
بحيث لو اسلم في الوقت لزمه التبيان بالمأمور به فيه ولو اسلم في خارج الوقت اسقطه عنه تفضلا وهذا ظاهر
فيه وقواعد الملة والعدل مما لا ينافيه وكيف كان فان بنينا على هذا المسلك كان الاشتغال اليقيني
الصلوة محققا بحسب الواقع والفرض ان ما جعل طريقا وحكم بانه قائم مقام الواقع وقد تبين عدم اصابته
الواقع وظهر عدم حصوله في ضمنه واليقين بالاشتغال ما يقتضي يقين البراءة فيلزم التبيان
بالقضاء بحكم الامر على ثانيهما وان قلنا ان القضاء بفرض جديد غير كاشف عن حال الخطاب بالاداء
بل الحكم به دائر مدار الفوت فان تحقق عدم لزوم القضاء وانه فلا وعلى هذا المسلك نقول ان المأمور به تحقق
بحسب الواقع ما تحقق فواته ويلزمه وجوب التبيان به وان كان قد خرج الوقت ثانيهما ان يقال
بالاجزاء هو الموافق للاصل سواء كان انكشاف الخطاب في الوقت ام في خارجه فلزوم التبيان يكفي في
الاعادة والقضاء هو الموافق للاصل ما يطيقه لعدم خاص يقرره وذلك لانا لسنا مكلفين بما هو
الواقع بل بما يفهمه من الادلة والمفهوم منها ليس الا المطلوب الظاهري وقد اتى به على وجهه ومدبته

من ان يكون كما قد جاء الكفر بالواقع من الصلة اذ لو لم يكن ذلك لم يكن وجه لمراعاة مقام الواقع فاذا تمكن
بعد ذلك في توجه الامر بالواقع اليه نفاه اصل البراءة واستصحاب عدم الامر به عند الاشتغال بالاتيان
بالمأمور به ظاهرا مع عدم انكشاف الخلاف في ذلك الوقت وبعبارة اخرى انا نستشكل في
التكليف بالحاضرين والمتمكنين من ادراك الواقع لان دعوى الاشتراك في التكليف انما هو بالاجماع وقد
انتفى في حق الذين بوقوع الخلاف في كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء فيعود المطلقين مع عدم
الاجزاء حتى يتحقق لزوم المشاركة للمتمكنين من ادراك الواقع وتوجيه الامر بالعمل بالامارات
الظنية ايضا بعد صدور الامر منه بالواقع ودعوى ان الظاهر مقتضى لمصلحة الواقع وانت خبير
بان ادلة الاشتراك غير منحصرة في الاجماع بل هو مدلول عليه بالاخبار ايضا مثل قوله عليه السلام
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وغيره فيكون الجميع مشتركين في التكليف بالواقع غاية ما في الباب ان الشاك
بالنسبة الى الجاهل مع تحقق العلم بالواقع يتنجز التكليف ويعود فعليا وبذلك ينقطع اصل البراءة
واستصحاب عدم التكليف مع انه ربما زعم ان الكلام انما هو في التكليف الفعلي فمنع الاجماع عليه والكلام
في التكليف الواقعي الذي هو شاني بالنسبة الى الجاهل وذلك حاله فلا حسن فيه ويتنجز بالعلم به تكليف
يمنع ان يقول في باب اصل البراءة واستصحاب عدم التكليف حاله سري في المقام وبالكون تابعة
الظاهري مقام الواقعي مقتضيا لمشاركة مع المصلحة التي تضمنها الواقعي نعم ما لم ينكر ان ذلك ليس مع
حد ما يقول به القائل المذكور بل المتيقن قياسه مقامه وغاية ما لم ينكشف مخالفة للواقع
وهذا القدر هو المتيقن من اشتمال الظاهري على مصلحة الواقعي فانهما ان يقتضيان بين الوقت وخارجه
بان يقال ان الاصل هو الاجزاء بعد خروج الوقت فلا حاجة الى القضاء وعدمه قبل خروج الوقت ويظهر
ذلك من صاحب الرياض عليه الرحمة في تضاعيف كتابه والوجه في ذلك ايضا بالنسبة الى الجزء الثاني
من التفصيل نحو ما مر من الوجه في كون الاصل هو عدم الاجزاء من ان المكلفون بالواقع فمع انكشاف

عدم الاتيان

عدم الاتيان في وقته يلزم تفصيل اليقين بالاشتغال لكان حصول العلم بالاشتغال ايضا بالنسبة الى الجزء
الاول لعموم الاقتضاء بعد عبارة عن الاتيان بالمأمور به في خارج وقته فالاقتضاء انما هو ربط
بالاتي به وهو الاتيان بالمأمور به الظاهري الذي خرج وقته والامر بذلك المأمور به الظاهري واتيانه مقام الواقعي
باستند الى الوقت والاحتمال الا ان يخرج الوقت المقرر للمأمور به الواقعي انما هو من قبل الامر بالتفويت مستند
اليه فلو كان الظاهري كافيا في مصلحة الواقعي لم يكن تفويته وجه فمنع استناد التفويت الى الامر فلو شك
بعد خروج الوقت في لزوم الاتيان به ثانيا بعد وقته نفاه اصل البراءة وفيه ان كون الاشتمال اتيانه
الظاهري مقام الواقعي وجعله طريقا اليه مما يدعيه من المصلحة مسلم لكن في الجملة بمعنى ان وجود المصلحة في
خصوص ما اتى به مسلم بقدر ما ادعى الشارع فيه من المصلحة وهي اغناؤها عن الواقع اذا لم ينكشف خلافه
باطنه وبالجملة المصلحة الكلية الموجودة في الواقعي فيه حتى تغني عن الواقع مطلقا حتى في صورة مخالفته
الواقع فتوجه الامر الظاهري اليه مجال واسع بل هنا امر ينبغي التعرض له وهو ان الفاضل حتى يكون
ان الاصل في الامر الظاهري اشتراكه مع الواقعي يقول باقتضائه الاجزاء بل هو ربما يقول ايضا له
كما يظهر من كلامه في باب الاجتهاد والتقليد هذا البحث عن علي بن ابي طالب فقد حكى هناك القول بالتخطئة
عن جماعة وعن الفاضل المقدس الاردبيلي ره التفصيل بما اذا كان مطابقا للواقع فالصحة وبما اذا كان مخالفا
فالبطلان واختار هو التفصيل بان القاصر والمقصر بالصحة في الاول والفساد في الثاني لمخالفة في الاوسط
الاول من تعبد به فيهما على ما اخذه متحققا ان ذلك هي طريقة الامر سلم لم يكن عليه قضاء عنده وان
خالف الواقع وانكشف لديه الحق وليس ذلك الا من قبيل الامر الظاهري الحقيقي وبالجملة لا نعرف
يرى ان الاصل في الامر الظاهري هو الاجزاء الذي هو المراد في المصلحة بمعنى اسقاط القضاء وتغييره ما حصل لديه
ان من توجه اليه الامر الظاهري اذا اتى به على وجهه فتحقق الاصل هو الصحة وقد ذكر في مشكلة الذي
من العبادة ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد وبنيان كلامه يناقض تارة الفساد

نهاية ... وان اريد به عدم اسقاط القضاء ... عدم الاشتغال ... تحقق الاشتغال بعد الاتيان
بالمأمور به على وجهه ... على وجه ... اصلا مع انه ... مما ذكره من ... وبان الاحكام
الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها ... ان المكلف اذا اتى بعبادة مشتملة على شرط
في كونها مسقطة للقضاء فمقتضى الاصل عدم الاسقاط وهذا بناء على كون الاصل في الاتيان الامر به
هو الاجزاء وان ثبت قرر ... الاجزاء بوجه اخر بان يقال ان المكلف ... مسئلة انه اذا كان يشمل
الصحة باصطلاح الفقهاء وهي اسقاط القضاء ... في وقوع الشك في ... الارادة عدم اسقاط
القضاء باعتبار عدم الامر من قوله الاصل في العبادات ... ما يشبه الامر كما من
القضاء ... بالنظر الى ما بعد صدور الامر والاتيان وذلك ينافي ما ذكره هنا
وان كان ... كان ... بانا ... الصحة على اصطلاح المتكلمين لزم اهمال ما هو اصطلاح
الفقهاء المسائل في بيان ما ... في اجزاء الامر الظاهري من الواقعي كما هو سطح الظاهر
الثاني من عنوان المسئلة فنقول هي الامارات الظنية معتبرة على وجه الموضوعية او الطريقية
والطريقية ... بالدليل ... في كون الامر الظاهري مقتضيا للاجزاء وان قلت بانا في
لزمه القول بعدم الاجزاء الامر الظاهري عن الواقع على التحقيق وان كان بعض من قال بالطريقية
اختار الاجزاء ويشهد بما ذكرنا ان الصلوة ... في بعض كتبه وذكر انه ... الماهية ... كونها
بجهة ... ثم تبين ان صلوته وقعت ... الصحة ... الطلبة ... الارادة ... بانا نقول
بالتخطئة ومسئلة الشبهة ... في تمهيد القواعد وجملة كثيرة القول بالاجزاء من ... القول بالتصويب ... القول بالتخطئة ... ان ... التخطئة والتصويب
ما يختص بالمرادي ... القياس ... الاحكام الحكمية دون غيرها ... واحد ... بالمعنى
بعده من ... الاستشهاد ... الموضوعية تقتضي الاجزاء ... الطريقية يلزمها عدم الاجزاء

وهايونية

وهايونية ما ذكرنا ان ... من مقدمات ... ان الاصل في الاعتقادات
هي الموضوعية او الطريقية ... بالكلام ثم قال واذا عرفت ان الاعتقادات ... الموضوعية والطريقية فيقول اذا اعتبرت ... في انه اخذه موضوعا او طريقا ... الاحكام الواقعية
الثانوية ... ان كان ... الحكم الظاهري ... عدم
الاجزاء ... الصلوة ... الطهارة ... الطهارة ... الواقعية
وجدان ... الظن ... الواقع ... الشرط ... الاعتقاد ... الشرط
فيعلم عدم ... الشرط ... في ... الصلوة ... الظن في غير ... الاجزاء
والصحة ... الطهارة ... ان اعتباره من باب الموضوعية ... علم ... الاعتقاد ... في
الف ... ان ... القضاء ... في ... ثابت ... عرفت ذلك ... علم ان ... الامارات ... الظاهرية معتبرة من باب الطريقية والدليل عليه امور الاول ان القول
بالموضوعية ... يستلزم ... في ... الحكم ... الموضوعات ... والمستنبطة ... بداهة ... الثاني ... قول ... الطهارة ... الثالث ... بعض ... الاخبار ... في
تنقيحه قوله عليه السلام كل شيء طاهر ... الظن انما هو ... الواقع
الثاني ... الاجماع ... الامارات ... الظاهرية ... قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ... التبين ... التبين
بحرف ... اصابة قوم بجهالة ... الظن ... الاخذ ... العادل ... الاجماع ... الاجماع
الاخذ ... وعدم ... على ... الظن ... الواقع ... الاجزاء ... الاخذ ... العادل
موضوعا ... الحكم ... الاستبعاد ... التعليل ... الاخذ ... الاخبار ... الاخذ ... الخبر
الواحد ... قوله عليه السلام ... بن المسيب ... الاموال ... يا ... معالم الدين ... بن زكريا ... آدم ... الدين ... الدنيا ... الوصف ... عليه السلام ... الخبر الواحد

انما يعتبر لكونه طريقا الى الواقع واشار الى كثرة وجوهها الاخبار الواردة في علاج التعارض من الاخذ بالاعدل والاوثق
والاخذ بما خالف العامة معللا بان الرشد في خلافهم وغير ذلك مما هو مذكور في بابه فان جميع ذلك يعطي
ما ذكرنا ومنها الاخذ بالاحتياط في الاصول من قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي
كثير يعطي ذلك كما اشرنا اليه وقوله عليه السلام انما علينا القاء الاصول الى اليكم وعليكم التفريع
انما الواقع وغير ذلك الثالث حسن الاحتياط حيث لا يورد الاثر اذ يوجد ان نظر الى الواقع وان الاخذ بالامارات
مزايا لم يكن لحسن الاحتياط وجه الرابع لزوم العمل عند العلم بالاخذ بالمخالفة بها على تقدير وجودها
فهو شرط لما علم عليه ولو بعد انها طرق ومزايا لم يلزم ذلك بل لزوم الموضوعية ترتب الحكم على الموضوع حيث تحقق
بقي هنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان ما حسب العمل اراده ذهب الى عدم الاجزاء الاخذ بالظاهر من غير الواقع
وجعله من باب الطريق المحض ولكنه في تقرير دليل الاخذ اختلاف المكلف به على تقدير انسداد باب العلم
بالواقع اما على الطريق فانه صرح بانا كما علم ان الشارع امرنا بالواقع كذلك علم ان من الطرق ما امرنا بالاخذ
به فاذا اخذنا الوصول الى الواقع فانا نورد به انما هو الطرق والامارات ولم يعتبر مجرد الظن بالواقع من دون
استفادته منها وح فيلزم سلوك الطرق مما له موضوعية لكونها مأمورا بالاخذ بها ولزوم ذلك
هو القول بالاجزاء الاخذ بالظاهر من غير الواقع فبين الكلمة شرح الكلمة تناقض اذا تمهد لك هذه المقدمات
فلنشرع في المقصود فنقول قد عرفت ان تمام الاخذ بالاحكام منحصر عند العلم على كل منها بسبب مهمها
مقامات ثلاثة المقام الاول في بيان حال الاخذ بالظاهر من العقل وقد عرفت ان العقل يحكم فيه بالاجزاء عدا
الفاضل المقدس ما نقل عنه من القول بالاجزاء حتى في صورة انكشاف الخلاف ودعوى تعلق الامر بالظاهر انما هو
في صورة انكشاف الخلاف على وجه الظن واما اذا حصل له القطع بالخلاف فلا صورة ايضا له القول بالاجزاء
وتحقيق المقام ان الحكم العقلي على قسمين احدهما ما يحكم به بعد انكشاف الخلاف كالاحتياط فانه بعد الاخذ
بما هو الاحوط بعد انكشاف الواقع في الخلاف وهذا مما لا كلام فيه بينهما وثانيهما ما هو
ثابت بعد انكشاف الخلاف وهو اقسام احدها الجهل المركب والاشتباه كثيرة منها ما لو اعتقد انه مجتهد

فمن

فمن باب الخطأ حكم الله تعالى ثم تبين انه كان مخطئا في اعتقاده فانه مجتهد ومنها ما لو اعتقد ان الرجل عادل فعمل بخبره
ثم تبين فسقه ومنها ما لو اعتقد ان الكتاب الذي عنده الخبر الصحيح ثم تبين اشتباهه في الغلط واشال ذلك مما لا يتناهى
وهذا القسم مما لا يقال فيه بالاجزاء لعدم امكان كونه مأمورا به بالواقع كما هو ظاهر وعدم امكان كونه مأمورا
بالمعتقد من حيث انه معتقد لانه من قبيل التشريع ومن قبيل العقل لانه لا يعقل مقدورية انتفاء الامر من قبله بذلك
ولا اشكال في فساده العقلي انما يأمر بالاخذ بالواقع لا بالمعتقد من حيث هو معتقد فانه ما اسباب ان المكلف لما اعتقد
غير الواقع واتفق مقدرة العقل عالم بكشف فساد معتقده وما يؤيد انتفاء الامر المكلف بالمعتقد من حيث كونه
معتقدا ان الملازم ثبوت الامر به ان يتحقق في صورة مطابقة الواقع الامران احدهما بالواقع والاخر بالمعتقد
وثانيهما ان احدهما في مقابلة اشتمال الواقع والاخر في مقابلة اشتمال الامر بالمعتقد ولم يقع بذلك احد ولا
مستقلة التجري والانقياد فالمدح والذم انما يترتبان على حسن السريرة وسوء الباطن والتحقيق يقتضي الفصل بالطريقية
والموضوعية كما سيجيء ان شاء الله تعالى تحقيقه في محله ثانيهما الغفلة والنسيان بان ينبه على شرط او جزء فيأتي
بالمأمور به غير مشتمل على ذلك والاتيان بالمأمور به مما يترتب عليه الاجزاء ايضا لان الاتيان به في
هذه الحالة يعين المأمور به واقعا لعدم امكان توجيه الامر بما اتى به الا بعد تنبيهه والتفات نفسه في حال النسيان
ممن يصح توجيه الامر اليه بعينه ولو ما امر به بالاخذ بالظاهر الشرعي لانه مما يدرك في موضوعه من غير اخذ الجهل بالمكلف
كما في الظاهر بالشرعي كان الملازم ان يتوجه اليه الامر لكونه ناسيا فيقال له ان كنت ناسيا فافعل كذا ويتوجه
الخطاب اليه بحيث يلتفت الى كونه ناسيا ويبقى غفلته والنسيان فيلزم الاتيان بما هو الواقع وهذا كله اذا كان
بالنسبة الى الشرائط والاجزاء الواقعية واما بالنسبة الى ما يعتبر في حال الذكر فقط فلا ريب ان الامر بالنسبة
الى ما عدا عند متحقق الاجزاء لكون المأمور به بعين المأتي به من جهة انتفاء كون المتروك شرطا او جزءا
في حال النسيان هذا مجمل الكلام وتوضيح المقام ان الشرائط على ثلاثة اقسام احدها ما هو شرط واقعي كالطهارة
من الحدث بالنسبة الى الصلوة ثانيها ما هو شرط علمي فيعتبر في حال العلم دون الجهل كالطهارة

من بحث على المشهور وذلك لما لزم ان من صلى في ثوب نجاسة جاهلا بها ثم علم بها بعد الفراغ صحت صلوته فانها
ما هو شرط في حال الذكر كالطهارة من الخبث عند من يقول بان من صلى ناسيا لنجاسة في ثوبه صحت صلوته
ولا يلزم منه اعادة وعلى هذا القياس الكلام في الاجزاء فمنها ما هو جزء في الواقع كالقراءة اذا تركها ومنها ما هو جزء
في صورة العلم كالقراءة اذا تركها ومنها ما هو جزء في حال الذكر كالجهر بالنسبة الى الصلوة الجهرية فانه جزء ناقص
في حال الذكر ولهذا الجزء بعينه من حيث انه ناسيا في موضع الجهر وما نقل سماعة عن قول من قال ان الناسي لا يغير
الموضوعات الشرعية وان عدم لزوم القضاء في حق من نسي شيئا من الاجزاء الغير الركنية مبني على العفو عن ذلك
الجزء فليس بشيء لانه فاسد بصحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في رجل جهر بالقراءة فيما لم يجهر فيه او اخفى
فيما لم يخف الله خفيت فيه فقال ان ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلوته وعليه الاعادة فان فعل ذلك ناسيا
او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلوته ووجه ذلك انه لم يحكم بتمام الصلوة ولم يبق فقد عفي عنه
وظاهر ان تمام الصلوة انما يتحقق باتيان ما هو المأمور به فمن اتى على ان المأمور به حق انما يسمى اتيانا به
وبالجملة ان توهم انه بعد البناء على عدم التكليف بتعدد اصناف المأمورين يلزم فساد صلوة الناسي بدون
الصحة في ابتداء صلوته انما نوى الصلوة التامة وتمت له بانما نقصه فانه لم يقع وما وقع لم ينوه وذلك مما
فلا فساد لما قلنا بالعفو فانه لو نوى التامة التي هي المأمور بها بالنسبة الى جميع المكلفين وحيث عفي عن
نقص العصيان عفي عنه ربه لم نقول ان نقصا تام ليس بلازم بل وما وقع وانما اللازم نقصه عنوان
المأمور به وهو صلوة الظهر مثلا وحيث وقع منه النسيان وان بالنسبة الى الطبيعي عنوان المأمور به على ما اتى به
فلذلك صحت صلوته وبما ذكرنا ظهر سقوط ما اتى به وحسب انه ترك في ما حكيناه عنه من ان الظن
بان اركان الصلوة المعتبر في وجه المركبة وفي غيرها من الاجزاء في وجه الموضوعية فانه رأى وجدانه
من ترك شيئا من اجزاء الصلوة التي يدل تركها نسيانا لا يلزم القضاء حسب من ذلك ان الظن

بانها

بانها كما يعتبر موضوعا حيث وجدانه من ترك شيئا من الاركان نسيانا يلزم القضاء وقال ان
الظن بالنسبة اليها مرآة وقد كان يشكل في تعدد التكاليف بتغاير اوصاف المكلفين وتعدد ما من
من ذلك اي ما حكيناه ويعد عليه ترتب ثمرة على حديث العفو وقد عرفت انه يفيد الصحيحة المذكورة وغيرها
من الاخبار بكيفية ما وقعنا باختياره لزم التصويب فيما لم فيه احد بذلك وهو الموضوعات فان القائلين
بالتصويب انما يقولون بذلك فيما هو من جنس الاحكام التي يراد فيها مسرح وما لا يشهد بذلك انما ورد
على القائلين بذلك لا القائلة بان الواقعة قبل نظر المجتهد على حكم ذلك القول لكون حكم الله تعالى
تابعا لرأي المجتهد فيخطئ في حقه بتحقق فلا يبقى هناك بالطبيعة المجتهد ناجيا بانه لزام بان هناك
حكما ثابتا وشبهة حكم ذلك بدون الفرض ان الواقعة بنفسها لو التفت اليها المجتهد لكان قد تحقق
هناك حكم الله تعالى وهذا القدر يكفي في توجه الطلب وانما قلنا انه يلزم التصويب على قول من حسب انه ثابت
قبل من القول ان الحكم في اعتقاد الكل ما عليه الحكم بنفسه حتى ان يكون موضوعا كما لو قلنا الظن
الذي هو ان الحرمة متحققة في حق نفسه وان كان مما ترتب عليه حكم متعلقه فلا بد ان يعتبر مرآة
ولا يبعد ان يصير موضوعا فاستلزام ذلك التصويب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الصلوة التي ما تعلقت به
الظن بعينها التي امر بها ويكفي بها في مقام الامتثال لكون الظن معتبرا عليه ولكونه مما يكفي به تدريس
اليه من انتقلت فلو جعل موضوعا لزم تبدل الموضوع اعني الصلوة المأمور بها باختلاف الظن وتبدله
وذلك مما ذكرنا من الالزام فالظن المطلق عند انسداد باب العلم عند من يقول بانه العقل حاكم بالعمل
بالظن وتوضيح ذلك ان القائلين باعتبار الظن ان كانوا ممن يعتبر الظنون الخاصة فالمهم من حيث
اجزاء ما اتوا به على حسب ظنهم مما لم يتشبثوا بالظاهر الشرعية على ما سيعرف ان شاء الله تعالى وان كانوا
ممن يعتبر مطلق الظن فلهم فرقان احدهما ان العقل عند انسداد باب العلم يحكم باتباع مطلق الظن

ثمانيها ان العقل يستكشف من تبعية الشارع انه يأمر باتباع الظن في الشرعيات فيقال القائلين باعتبار الظن
المطلق حال القائلين باعتبار الظن الخاصة في انه دليل فحالهم حال من عمل بشيء من العمومات الدالة على
من انه ظاهر العقل لكون الحكم من جانب العقل وليس امرا من قبل الشارع فاذا انكشف لهم انه خلاف الواقع
فعندنا الواقع باعتبار الظن الخاصة مستند فلا يعد من الاعادة ما فعله من العبادات لعدم افادة مثل ذلك
الامر العقلي الاجزاء وشبههم في ذلك حال الاخبار بين اذا عملوا على طريقهم لو لم يعلموا بانه اخبار لعدم
افادتها القطع وان كان ذلك داخلا في القسم الاول الذي هو الحكم الاول بان قلت اذا فرض ان العقل
قد حكم باتباع الظن عند انسداد باب العلم فمقتضى قضية الملازمة بين حكم العقل والشرع ان الشارع ايضا حكم
بذلك ويكون الامر باتباع الظن في موقف من قبيل الامر الظاهري الشرعي لا الظاهري العقلي كما ذكرت وقد
حكى القاضي العقلي حكم الشرع بوجوب العمل بالظن عند انسداد باب العلم من ثمرات النزاع في ثبوت الملازمة وعدمها
وقال من قال ان الحكم في ذلك يتبع الدوران بعدم الخلاف ما استقر به العقل عن الدليل الشرعي عليه
كما يحفظ في قبح الظلم وحسن الاحسان ووجوب الاطاعة وغير ذلك فقال ره ان العمل بظن المجتهد
من اعظم ثمرات هذا الاصل والثمرة اعظم من الحكم ذلك بعد الحكم بوجوب العمل بالظن عند انسداد
باب العلم لدوران صدوره من الشارع بتابع الحكم العقلي وهو وجه الجملة من ثمرات الخلاف في قضية الملازمة
كما عنه القاضي الذي كرره توضيح ذلك ان مورد قضية الملازمة هو ما لو كان هناك امر نفسي في افعال
المكلفين صالح لتعلق الحكم الاقتضائي به من قبل الشارع لان الكلام انما هو في وقوع حكم الشرع بعد حكم العقل
والوقوع في الامكان وتابع عدم صلاحيته لتعلق الحكم الشرعي بعد حكم العقل لعدم وجوب هناك
تلك القضية مثال الاول قبح الظلم وحسن الاحسان فان حكم العقل والامكان لا شك في ان الشارع يؤديه
على وجه الثبوت لو عند استنطاقه يقول ان الظلم قبيح بحيث لو صدر من المكلف استحق به ذلك
عقاب الاخروي ولزم العقلاء اتباعه وقطعا عليه به وان لم يفعله حتى لم يستحق العقاب والذم فهو يعتقد

وان لم يقع مثيبا

وان لم يكن مثيبا ولا معاقبا لكنه يرشد الى العقل توجه العقاب من الاخروي ويتعلق الحكم الاقتضائي من قبل
الشارع بنفس الجهات التي ذكرت في اطاعة الوالدين فان العقل يحكم بوجوبها ولكن يدعي الشارع والزامه
بانه طاعة لله لان الجهات التي هي جميع الامر الوجوبية فالطاعة والطاعة الامر بانه طاعة ولهذا فوقع
ذلك يستلزم عقابات متعددة بالقياس الى شيء واحد فانه امر بالصلوة يترتب على تركها وعلى مخالفة
الامر بانه طاعة لله الامر الصلوة والامر المتعلق بالطاعة الامر الثاني ولهذا دون ذلك حالم يقع بواحد بل يخلف
ما علم من الدين بداهة واذ قد عرفت ذلك فنقول اما ما ذكره من بعده ان وجوب العمل بالظن عند انسداد باب
العلم حالا دوران فيه بين حكم العقل والشرع لان حكمه بذلك من باب الاحتياط لان مقتضى
دليل الانسداد التوقف في بقاء التكليف لعدم العلم بالغيب الاحكام مع استلزام العمل بالاصل براءة الذمة
من الاولى واستلزام العمل بالاحتياط مع وجه الكلفة في صورة الامكان العسر والحرج المنفيين هو دوران
الامر بين الاخذ بالظن والوهم وهو يرى ان الاحتياط انما هو الدليل لحكم العقل بذلك حتى فانه من الوقوف
فيما يترتب عليه العقاب ذلك هو ان حكم الشرع لا يتصور ان يصدر مع وجه الالزام لان الشارع انما
الزم بالطرف الاخر فلم يكن ذلك من الاحتياط بل كان حكما الزاميا غير مطابق لحكم العقل الذي هو الاحتياط
الذي عرفته فلا يصح دعوى التلازم بين حكم العقل والشرع وان لم يلزم بين ما دل ما افاده العقل لم يكن ذلك حكما
شرعيا بل هو ارشاد محض على وجه الارشاد الذي صدر من العقل والمراد بقضية التلازم هو ملازمة حكم
الشرع لحكم العقل الذي هو الارشاد واما غاية الامر انه قد يكون موافقا له على وجه الثبوت وقد يكون على
غير ذلك الوجه كما عرفت فيلتفت مما ذكرنا ان حكم قضية التلازم متخصص بورود هو صورة الامكان
التلازم بين الحكم الاقتضائي الصادر من الشارع وبين حكم العقل ثم ان تعيين هذا الجواب لو كون حكم قضية
التلازم متخصصا بما عرفت من الورود دون حكم الشرع على وجه الالزام كما عرفت وان شئت

نفس المراد بحكم الشرع ما هو اعم من الالزام وحينئذ فقولهم كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ان كلما حكم به العقل
على وجه حكم الشرع على ذلك الوجه فما كان الحكم فيه من العقل على وجه ابتدائي فحكم الشرع كذلك وما كان
حكم العقل فيه على غير ذلك الوجه كان حكم الشرع فيه المجرد الارشاد وتاحكم العقل بحجية الظن عند انسداد
باب العلم من باب الارشاد المحض لتقديره من الوقوع في الخطر كان حكم الشرع هناك المجرد الارشاد وبهذا يصير
الامر في تبيين الامر الظاهري الشرعي كذلك من اقسام الامر الولوية وما يوجد مقاما في دفع السؤال
انه لو كان حجية الظن عند انسداد باب العلم من فروعات الامر في القضية لتلازم كان اللازم ان يقول
الامر في شكر المعذرة بين حكم العقل والشرع باعتبار مطلق الظن عند انسداد باب العلم ومن
البيان ان الامر على خلاف ذلك الامر ان الاعانة بالمسرم يعتبر ان مطلق الظن وذا المقام اشكال
نقل بيان حال الامر الواقعي الذي اختيار ورد فيه اختلفوا فيه على اقوال ثلثة احدها انه تقتضي الاجزاء
وهو المشهور والمنصور ثانيها انه لا يقتضي الاجزاء ذهب اليه ابو هاشم وعبد الجبار ثالثها انه
يقتضي الاجزاء بحسب الشرع دون غيره ذهب اليه المرتضى رض والحق الاول اما اولا فلان
دليل على صحة الامر احدها ان تدارك الفائت به بعد القاعدة على وجه كما هو مفروض البحث غير معقول
ثانيها ان الاتيان بالفائت به ثانيا بعنوان التدارك تفويت لمصلحة هو حال وهما ذكر تاخر كون
الاتيان ثانيا بعنوان التدارك يلزم سقوط ما اورده الفاضل القمي على المحقق الشيرازي
بيان ذلك انه قد اجاب الفقهاء زمانه في شرح الشرح على ما نقل عنه ان الاحتياج بلزوم تفويت المصلحة
بان الفائت به ثانيا شيء اذ لو لم يفت لم يلزم تفويت المصلحة ورده المحقق الشيرازي في رده بان
المطلوب هو الطبيعة لا الافراد وذلك في ان تفويت الطبيعة بعد حصولها هو تفويت المصلحة
ووضع الفاضل القمي تاكيد ذلك قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع

الاتيان

الاتيان الضرورية تحت جنس بعض واحد منها تفويت المصلحة وكذلك في جميع ما به فرض كون الاتيان بالطبيعة
ثانيا على وجه التدارك فالاتيان بها ايضا كما هو مفروض البحث يسقط ما اورده الفاضل المذكور على المحقق ركما ضرورة
ان الاتيان بها ثانيا بعنوان التدارك تفويت المصلحة ثانيها توجه الذم على من امر بشيء وامر بتدارك
بعد اتيانه على وجه اجتمع الامر بعلم وجهين احدهما وجوب قضاء الحج الفاسد بعد الامر بالتمام فلو كان
الامر بقضاء الاجزاء كان اللازم الاكتفاء بالتمام الواقع على حسب الامر به ثانيهما وجوب القضاء على
من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساده ولو كان الامر بقضاء الاجزاء لم يكن بقضاء وجه ولا يخفى ان بناء
الوجهين على المجرد عن الشارع لا الاول لذلك قضاء الحج الفاسد ليس تدارك الفائت التام المامور به حتى يتم ما ذكره
وانما هو اتيان لما فات ذمته من الحج المامور به على وجه تكون الفروض انه فسده وذا الشاني فلذلك
الامر بالصلاة بظن الطهارة امر ظاهري شرعي وليس من تبيين الامر الواقعي بحسب اختيار الذي هو مطلع انظار المتقدمين
من عنوان البحث اجتمع الشيرازي بان الاجزاء المراد في المقدمة هي من الاحكام الشرعية التي يدعى ان تتعلق من
الشارع هو ينتفي بحسب الشرع دون غيره وفيه منع كون الاجزاء من الاحكام الشرعية وانما هي من جملة
الاحكام العقلية وذا المقام اشكال نقل بيان حال الامر الواقعي الذي اضطراري فنقول ما ورد امر آخر بعد
ارتفاع الضرورة بتدارك الفائت به على الوجه الذي يدل على اجزاء وعدم اجزاء الفائت به على وقع
الامر به فيه خلاف تارة بالقياس الى المادة واخرى بالنسبة الى القضاء اما بالنسبة الى المادة فلذلك
نقول به فيه مجوز في المامور به فلا يصح اتيانه ثانيا الا بامر جديد لكونه عبادة لا امر بها ويدل على ما اخترناه
من الاجزاء ان احد طريقة العرف لذلك فانه ان الطبيب لا امر المريض بتناول دواء وجعل له بعد
على تقدير عدم الحكاية ثم ان المريض تخلص لم يكن ما امره به بالدهن دوا ايضا فتناوله ثم وجه
المامور به بالدهن فلذلك يجب انه لا يقدم على التناول المامور به الا مع العلم ان يرجع الطبيب فيما يرد بذلك

ثانيا نقول ان البدل يجوز كان اللازم اثر قيام المتبادل اثر مع بدون مراجعة الطبيب ثانيها ان اثر دلالة الآية
على لزوم الاداء سفيدة ما اخرج عن العادة وبيان ذلك ان شرط قوله تعالى اقيموا الصلوة ما ورد به طلب
الطبيعة مع التوسعة في الوقت فيفيد الحث التخيير في اتيان بالتيمم في اي جزء شاء المكلف ومن المحقق المقرر
ان التخيير في الشيء يخيير في لوازمه كما صرح به الفاضل القمي في بحث الواجب الموسع فلازم ذلك ان المكلف
اذا اخر عن الاداء الى ان فاد مريضا او مجبوسا او متعبا بتيمم ذلك من العذر ثبت له الترخيص في
التيمم بالتأخير به على وجه العذر فاذا اتى به على ذلك الوجه صدق عليه انه اقام الصلوة فاشتغل
بالتيمم بها فيصدق انه جزاء عن الطبيعة اما مورد بها اذ لو بقي مع ذلك امر بالتدارك من جهة الطبيعة كان
امرا بتحصيل الحاصل وهو محال نعم يجوز ان يصدر امر آخر بالتدارك على الوجه الكلي كما لو فرض انه صلى
مستلقيا ثم وجد الماء فيجوز ان يصدر امر بان يتدارك الصلوة على الوجه الكلي الذي هو الاتيان بها
بالطهارة المائية اذ ما منع منه بحسب الدليل مكلف مع الشك في وقوع شيء من ذلك الامر يعود الى الشك
في التكليف ثانيا وهو ما نفيه اصل البراءة فان قلت انا نذهب في اثبات العادة الى ان الامر الوارد
في خصوص المتيمم مورد به الواقع متوجه الى المكلف بعد الاتيان بالمأمور به البتة بقرينة ان شرط قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم المراد به ان من كان محدثا بالحدث الاصغر فليغسل متوضئا
في جميع الازمان والاحوال التي من جملتها ما بعد الاتيان بالصلوة متيمما غاية الامر ما في الباب انه
خص بقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والمسلم من حكمه انما هو ما لو فقد الماء وبقي متعذرا عليه الى
جميع الوقت وتابع وجدان الماء في الوقت فيزول حكم الغاية التيمم ويبقى صدق كونه محدثا
فيتوجه اليه عموم حكم الآية السابقة وهو لزوم الاتيان بالصلوة متوضئا ملتفت ذلك بيانه وجمال
تدبر تأمله تعلم ان حكم الآية الاولى هو العموم على ما قرره القائل وحكم الآية الثانية هو التخصيص

وبيان الشك

وبيان الشك في ارتفاع حكم الخاص المستفيد بتقديم الامام ولعله هو الذي كفاه بكم التيمم من استصحاب بقائه
فلا يتوجه الى حكم الآخر بالاتيان بالصلوة متوضئا وهذه قاعدة تنبه عليها الله تعالى في فوائده
وهي وان لم تكن لهذا المقول عنه ما من حيث تقديم الاستصحاب على العموم الذي هو دليل اجتهادي لكن
يفيد من اجراء حكمها بالنسبة الى امثال ما نحن فيه وذلك انه لو لم يقع القائم عموم حتى يقدم عليه الاستصحاب
هو الآية الثانية الدالة بحسب موضوعه على الطلق بحسب الاحوال وح فلا يبقى من استصحاب حكم الخاص ثم ان
الاتيان لو كان قد وقع التيمم بالعموم بحسب الازمان لم يكن نقول بتقديم استصحاب حكم الخاص عليه لكنه لما
لم يكن هناك عموم الآية المطلقة بحسب الاحوال اعتبرنا الاستصحاب ونظير ما نحن فيه قوله تعالى اوفوا بالعقود
المطلق بحسب الاحوال فاذا ثبت في شيء من افراد العقود خيار ثم شككنا في كونه على الفور فيتحقق بعض
الزمان يمكن فيه الفسخ اقام الفسخ وكونه مستمرا فكما يجري الاستصحاب لبقاء الخيار نظرا الى ان
الامر بالوفاء بالعقود المعلوم به بحسب الازمان وانما هو مطلق بحسب الاحوال ساكت عن تعيين شيء منها
فما منع من الاستصحاب وثانيا نقول ذلك بعد تسليم انا نقول لو كان هناك خطاب عام دليل
جميع الموارد ما يتحقق فيه ذلك وهذا الكلام انما هو بالنظر الى ان العادة دائما بالنسبة الى القضاء ونقول
بسقوطه بطريق الاولى وربما يقال ان القضاء وجوبه منه تابع على ان من فاتته فريضة فليقضها كما لو
وقد فاتت المتيمم الصلوة بالطهارة المائية فلا يبعد من قضائها بذلك الوجه واذا ثبت وجوب القضاء
بالطهارة المائية بالادلة الدالة عليه ثبت وجوب العادة بعدم القول بالفصل وبذلك يتم عدم
اجزاء الاتيان به على وجه العذر عن الواقع فان قلت لم تعتبر عدم القول بالفصل مع عكس ذلك بان يقول
ان عدم العادة قد ثبت بما تقدم ويثبت عدم القضاء بعدم القول بالفصل قلت لان صحيحة عدم
القول بالفصل من طرف العكس انما هو اصل البراءة وصحيحته من طرف القضاء هو الدليل الاجتهادي والظاهر
انه اذا كان صحيحة احد طرفي عدم القول بالفصل الدليل الاجتهادي فلا يبعد هناك من الاعتبار به

وجه الطرف الآخر الذي فيه الأمر بالقضاء فرع ثبوت القضاء فرع ثبوت الأمر بالأداء والمفروض أن
المكلف في حال إتيان الصلاة متيمما لم يكن مأمورا بإتيانها بالوضوء وح فلا يصدق الفوات
المترتب عليه القضاء في الأداء لتخلف الملازمة بين القضاء وبين توجه الأمر الفعلي إلى
المكلف بالأداء فقد يكون هناك أمر بالفعل كما لو ترك عالما عامدا من دون وقته وقد يكون
هناك أمر لكن وجوده مانع عنه كما لو نام قبل وقت الفريضة واستمر عليه إلى أن خرج الوقت فإن
الأمر متوجه إلى النائم لكن لا يقع تكليفه ويكون صدق الفوات ح باعتبار أنه لو لم يكن متلبسا بذلك
المانع لتوجه إليه الأمر وفعله ولكنه لما اقترن به المانع فاته ذلك وقد يكون الأمر قد انتفى
المقتضي كما في صوم الحائض فإن الأمر بالصوم في تلك الحالة منتف كما يرشد إليه نهيها
عنه في قبل الشارع وكذا في الصلاة الجمعية بناء على أن الإمام إذا فاتت القول
والأدب يأتي مستقلا [illegible] يقضي دينهن بأن يقضي عليهن أيام [illegible] فيها بعد [illegible]
كون ترك الصلاة بالإشارة وحكم بقضي دينهن بذلك يتحقق انتفاء المقتضي عنهن
ويكون صدق الفوات مع هذا التقدير باعتبار ثبوت التكليف بنحو الذي يندرج فيه الحائض
ويتحقق في الأمثال حتى الأشياء لو كانت غير حائض لتوجه إليها الأمر فالفوات إنما هو
بذلك الاعتبار وهذا غاية توجيه ما يقال في المقام لإثبات القضاء والإجزاء حكما أن عادة
جدهم القول بالقضاء وفيه ما لا يخفى لأن أدلة القضاء وترتبا في شتى المقام لترتيبها القضاء
في فوات الفريضة مع فوات صفة من صفاتها وما كان فيه من جنس الإتيان لأن
هو وقع الصلاة بالطهارة الاستحبابية والمفروض أنها هو وقع الصلاة لكن بالطهارة الترابية
وأما المقام الرابع ففي بيان حال الأمر الظاهري الشرعي والمراد به ما هو أعم من الأصول
والأمارات والأدلة الظنية فإن الحكم الظاهري ما أخذ في موضوعه الجهل وهو على قسمين

احدهما

أحدهما ما يسمى بالأصول العملية والواقع لما لا نكشف فيها بالمجرد أنه حال الشبهة وهذا هو الذي يطلق عليه الحكم الظاهري
في الأمر الذي يتبعها ما لا يمكن وضع بما هي نظرا إلى الواقع كبراء الواحد والبينة فإنها وإن كانت بالأمر الظاهري الشرعي
ما يعم القسمين كما أنه يعم ما كان في الموضوعات وما كان في الأحكام فلا يختص في شيء من القسمين فإنه يشتمل
واحد الأمارات الجارية في الموضوعات وفي جملة من الأحكام الجارية منها في الأحكام الكلية كالأدلة
جزء الواحد بالنسبة إلى الأحكام والبينة بالنسبة إلى الموضوعات وإنما قلنا إن الكلام هنا في إجزاء الأمر
الظاهري الشرعي سواء كان متعلقا بالموضوعات أم الأحكام فتقسيم ما ذكر إلى أقسام أربعة خاصة في غاية
قسمي الأمر الظاهري الذي هما الأصول والأمارات والأدلة مع قسمي متعلقه الذي هما الموضوعات
والأحكام ومع اعتبار الأمر الرابعة فإن ينكشف خلاف الأمر الظاهري في الوقت أو في خارجه ومع
اعتبار ما إن يكون انكشاف خلاف الأمر الظاهري في الوقت مع وجه القطع فإن تم الإجزاء مع
هذا التقدير تم في صورة الانكشاف الظني بطريق أولى والأدلة بدون في المفروض له بخصوصه لو بلغه جزء
واحد بعضه لكون الصلاة عبارة عما عدا السورة فتركها في صلاته ثم انكشف له قطعا كونها جزءا من
الصلاة قبل خروج الوقت كان في جملته ما هو المقصود بالبحث وقد علم في فرض انكشاف الخلاف
أن الإجزاء وشرائط العلمية خارجة عن محل الكلام لعدم إمكان تحقق انكشاف الخلاف هناك
من جهة أنها عند الجهل بها غير معتبرة في المأمور به جزءا ولا شرطا بحسب الواقع والحقيقة فإن المأمور به
الواقعي في صورة الجهل إنما هو ما عدا شيء ذلك الجزء أو الشرط فيزول البحث عن إجزاء الأمر بإتيان بعض
ذلك المأمور به والبحث عن إجزاء الأمر الواقعي وخروجه عما كان فيه بعد وجوده إذن معلوم كما أنه
لا كلام فيما لو كان الأمر الظاهري متحققا لتوهم شرط التكليف أو صحته من آثار ذلك الأمر
ليكون مجزيا بالنسبة إلى الفعل المأمور به المطلوب بذلك الأمر الظاهري مثال ذلك أنه لو بلغه

جزء واحد يفيد وجوب الجمعة على الذي كلف بها من زمان الغيبة وغيرها فانه يجب في وقتها ثم اتى بعد ما بنواقض
ثم انكشف له فعدت ذلك بان علم ان حضور الامام شرط في وجوب الجمعة وانه اتى بها فاقدة للشرط فكان
ذلك الامر الظاهري مجزيا بالنسبة الى صحة النواقض التي هي من آثار ذلك الامر فلا يحكم بفساد تلك النواقض
فاتيان بها في وقت الفريضة حتى انه يتبين بها ان صحتها منوطة بصدور فريضة فعلية وقد حققنا
ذلك الامر الظاهري فاتى بها فيكون مجزيا بالنسبة الى تلك الآثار وان لم نقل بانه اجزاء بالنسبة الى نفس الاعمال المأمور بها
اعني الجمعة واذا قد عرفت ذلك نقول ربما يتوهم في بعض الفقهاء ان الامر الظاهري اجزاء ولكن التحقيق ان الامر
الظاهري ما يقتضي الاجزاء والحكم فيهما بنى على ما سنذكره من انه ان قلنا بكون الظن الحاصل من الدخول
او الامارات او الادلة الظنية مرآتا وطريقا كان اللازم فيهما القول بعدم الاجزاء وان قلنا بكونها
جزء الموضوع كان اللازم القول بالاجزاء وبعبارة اخرى ان اتى بالظن الحاصل من الامور المذكورة حسن
السيرة والسلوك الى الخاتمة الحوادث فيقال انه كان اللازم عدم الاجزاء ثم انه لم يفد نفس الحسن حسنا فاذا انكشف
كون الواقع على خلاف ما اتى به فرصة تدارك ما اتى به وان اتى بالظن المذكور حسنا نفس الحسن كان
الامر مقتضيا للاجزاء ثم انه اتى بما هو محبوب الشارع ومطلوبه فيسقط التدارك لكن لما كان ثانيا لتبدل
التصويب وتبدل موضوع المأمور به بان يكون الصلوة عبارة عما فاتح عن السورة حيث ظن ذلك او عما
اشتمل عليها حيث ظن ذلك لم يكن الالتزام به وجه ثم ان التصريح في الموضوعات حتى لم يقيد به احد
حتى من العامة فتعين القول بالتدارك ومن هنا عدم الاجزاء واما فيه فالظن يكون من الامور المذكورة
ثم ان الظن عند انسداد باب العلم يحكم العقل من قبيل الامر الظاهري العقلي وكذلك في الظن الحاصل
من الامور المذكورة عند انفتاح باب العلم بان يعمل برواية زرارة شعر مع وجود الامام عليه السلام

ثم انكشف

ثم انكشف فعدته وهذا بناء على تمهيد مقدمة القائل توضيح المقال فنقول ان ما ينكشف باختلافه الحكم من
اقسام الامر الظاهري اربعة لان انكشاف الخلاف اما ان يكون على وجه القطع او على وجه الظن وعلى
التقديرين اما ان يكون انكشاف الخلاف على وجه القطع في الوقت او في خارجه وكذلك اما ان
في انكشاف الخلاف على وجه القطع في الوقت او في الامر به بالامر الظاهري اشكال
يتحقق رجوعه في الامر به ظاهرا ثم يتبين ان ناظره ما اراد به بذلك الامر شخص على ما يتبين
ذلك الامر الاول من انكشاف او بانتفاء جزء او شرط واقعيين وبانه جزء المعتبرة في حال العلم والشرائط التي
هي شرائط عند العلم فالكلام فيها خارج عما نحن فيه لما عرفت من ان الامر به حال انتفاء العلم بالجزئية او
الشرطية انما هو لاجل ذلك الجزء او الشرط وتصوير ذلك بالنسبة الى الاحكام الكلية وبالنسبة الى الموضوعات
الخارجية فيقال جزء واحد يفيد بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة المملوكة للغير عند عدم النهي من مالكه
فيقع ثم انكشف انه لا يجوز الصلوة بجواز الدخول عند عدم النهي بل يجب من الاذن فلا يحكم ببطلان ما اتى به
من الصلوة لكون اباحة المكان من الشرائط الواقعية لكون الشرائط ثابتة من النهي عن التصرف في ملك الغير
المتوجه الى العالم بحرمة الغاصب وشبهه ما لو اجنبه شوبه او اصابه بوله بجواز الصلوة في الاراضي المتسعة على الوجه
المذكور ثم تبين فعدته بعد الصلوة فيقع صحيحة نظرا الى كون اباحة المكان من جملة الشرائط الواقعية واما
الثاني فيقال لو اجنبه ما دل بكون المكان مما اذن مالكه في الصلوة فيه فيقع ثم تبين فعدته وكذا لو اجنبه
ما دل بكون عورته مستورة لا تبدو في شيء من احوال الصلوة ثم انكشف انكشافا في شيء منها مثل
حال الركوع او السجود وامثال ذلك كثيرة يظهر حكمها من ملاحظة ادلة الاجزاء والشرائط تمييز بين
مختلفاتها الواقعية الظاهرية والجامع للتقسيم ان كل جزء او شرط يستفيد جزئيته او شرطيته او مانعيته
من النهي فهو من قبيل الاول عدم جواز توجيه النهي الجامع وكلما يستفيد من الامور المذكورة من
الخطابات الواردة في ما نحن فيه بيان الحكم الوضعي فهو من قبيل الواقعي ومن القسم الاول ما دل

على انه مدفوع من عدم قرينة تكون نص النهي وان كان في صورة ما ورد في معرض بيان الحكم الوضعي وذلك وتلك
ان يتميز مختلفات الامور المذكورة موكول الى نظر الفقيه الماهر ديانته ان المراد بكون الخلاف عليه قرينة
هو ثبوتها في ذمته بالفعل بحيث يكون مخاطبا باداءها من اي تفريغ ذمته ناسية في حق الامر وهو مدير عن ذا
ثم تطبيق الجنس الفريضة راسا فتطبيق لم يكن ذلك مانعا من صحة تطوعه وذلك تلك في مثال توجه الامر
بالجملة المستبقة بعنوانين في حال الجنبة ان صحتها منوطة بالصلوة الفجر ان الواقع وانه تحقق
ما ذكرنا نقول ذهب بعضهم الى اجزاء الامر الظاهري الشرعي الذي انكشف فساده في الوقت على وجه القطع وعدم
عدم الاجزاء والمشتقة مبنية على ما عرفت من كون الظن الحاصل من الامارات واخبار الثقة الظنية والاصول
طريقا وآلة مرآتا مرآتيا ثم نسبة سري حسن الاثر نفيا والاثر اجزاء للوضع بعينه الحسن بعض الحسن منع الاول
بمجال للقول بالاجزاء وجه انه في مناص من الالتزام به وان كان انه في لستلزم التصويب تبيان القول
بالاول ثان تحت ان ما تعلق به الامر الظاهري لا ان يكون كما فلا بصلحة الواقع او مع فيه انه
يلزم كون جعل الشارع للامارة بظاهر الفواد مع الاول مدعى من القول بالتصويب والامر الظاهري للاجزاء
وحيث مجال للقول بكون وضع الشارع لفوائد مدعى من الالتزام بالاجزاء تلك تمسك الاول
وهو كونه كافلا بصلحة لكن مطلقا بين تحصيل فوات الواقع ينقدم بقاسه بذلك المقدار من فوات
بالامارة الظاهرية في اول الوقت ثم انكشف فساده في اثناء الوقت فقد فاته فضيلة اول الوقت
ولم يكن له فيه نفس اعتبر بعض انه لو اتى به كان اداء ما قضاء فاذن فاته فضيلة اول الوقت
فنقول بادراكه في تلك الفضيلة من الواقع وقيام الظاهري مقامه بذلك المقدار وان فرض
انه عادة عدم فوات وقت جواز اتيان وكذا لو مضى الامارة بالظاهري في الوقت وانكشف
فساده الامر الظاهري مع تمام ادراك جميع ما يتعلق بالواقع من الفضيلة بين تفصيل الاول في

شرح الاول

شرح الاول في الامر الواقعي الاضطراري بين الاجزاء وانتفاء الاول ثم قال الاول الادراك على الوجه الاكمل بعد فوته انما
ثم انقطاع التكليف بالوقت فان فات ما ذكرنا من اختلاف الامر الواقعي في كفاية الامارة بظاهرها
من الواقع واختيار الاجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حتى واختيار عدمه في غيره يستلزم التصويب
وذلك لكون الاول تلك الفرار من فوت الفرق بين مقالتي مقالة اهل التصويب ثم ما نقول
بتحقق الامارة بالوقت وكونه على وجه الثابت في حق الجاهل فيجتمعا علم به لزمه اتيان به وان لم يعلم حتى مات
تمام الامارة بحسب الظاهر مقامه وهم يقولون بتحقق الوقت بين الواقع عندهم الاول ادراك الفضيلة
بلزمنا الوقت في مقالتهم فان ثبت الاول لتمسك شيء ذلك تصويبا فانه لم يدل دليل على الفساد شيء منها
التصويب وبالجملة فان الاول القول بعدم الاجزاء ويدل عليه امور الاول عمومات الادلة الواردة في الاعادة بوجوب
العبادات الشرعية الواقعية الاولية في التمام التشاء حالة الاشتغال لا فرض الشك الثالث انه جماع القول
المدعى في الطلع كاشف الظاهر ره على عدم الاجزاء الظاهري عند انكشاف الخلاف قطعا حيث القائل بالاجزاء
ما عين ابرائه واستقاب عدم التكليف في حال الاشتغال باتيان بالامارة الظاهرية وقد عرفت الجواب
عنها في تاسيس الاصل والحجج بعد ثبوت ايضا حيث ان الطبيب فان امر المريض بتناول دواء وجعل
له بعد ثم ان المريض لم يجد الاصل دوجه ابدل فتناوله ثم وجد الاصل لم يقدم لم تناوله بين الطبيب
في ذلك مقدمة الامر الاول الاجزاء لم يكن بحرج لم يجب ثانيا وجه وفيه ما يتعلق ثانيا ما ذكره انما هو
من قبيل الواقع الاضطراري ضرورة كون الامارة بثانيا بعد كلا هو مفروض الكلام بعد فوت ما فيه ثان
الا ما يؤيد بالامر الظاهري الشرعي الاجزاء مع انكشاف الخلاف بصحيحة زرارة قال قلت ثان ظننت
وشك في القبلة فصلى به الى التوجه ثم استيقن ذلك فنظرت ثم ارشيئا ثم صليت فرايته فيه قال لم
تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال قد ذلك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت ليس ينبغي
ان تنقض باليقين ابدا وتقريب الاستدلال انه لو نظر ثم ارشيئا كان وظيفته اعمى

باستصحاب وعدم نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها وقد وقع عدم ذلك على الوجه فاذا انكشف فقد حكم
الاستصحاب بطهور تلك النجاسة على ثوبه لم يكن ذلك مؤثرا بعد الحكم بالصحة بعدم الاعادة
وذلك لما تقرر وقد يتوهم ان ذلك لكون طهارة الثوب من الشروط العلمية اذا كانت من جملتها
لم يكن للاستصحاب هناك مجرى فان معيار الفرق بين الشرائط العلمية والواقعية هو جريان الاستصحاب
والاحتياط في الثانية دون الاولى والسر في ذلك انه ما كان العلم في الاول جزء الموضوع فبالشك ينتفي
الموضوع قطعا ويبقى مجال للقول بالاستصحاب وبالاحتياط بالاعادة بعد اتيانه نظرا الى كونه من
شرطها عند الجهل هذا وللنظر ان يقال ان الظاهر ان النظر حقه وجه بان الحكم بعدم الاعادة وان كان في بادي
النظر يعطي بادي الرأي ان المعصوم عليه السلام ذكر انه كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس
عليك ما نقض اليقين ابدا مما يأبى عن ذلك بدون كون الاتيان به مطابقا للامر الظاهري الشرعي
وكونه مجزيا مع انكشاف الخلاف انما يتصور على تقدير كون الاتيان الذي رأيا بعد الصلوة هو خصوص
ما ظن انه اصاب ثوبه فنظر فلم يجده وعلى هذا التقدير يرد ما ذكر من التعليل بدونه اذا وجد تلك النجاسة
السابقة تدريجا في حقه عند الجهل على خلاف مقتضى الاستصحاب لانه نقض اليقين بالشك بدونه
لم ينقض يقين الطهارة السابقة بالشك بل باليقين وان لوحظ عدم نقض اليقين بالقياس الى ما بعد
الصلوة لم يكن من آثاره صحة الصلوة وعدم الاعادة اذ ليس اثره على هذا التقدير الا جواز الدخول
في الصلوة فتعين ان يكون المراد بالشك بعد الفراغ من الصلوة في كون تلك النجاسة سابقة حتى
تفسد بعد اجتهاد الصلوة وكونها وقعت عليه بعد الصلوة وقد وقعت صلوته في الثوب فالمعنى نقض
يقين الطهارة بالشك ويعطي ابقاء على استصحاب الطهارة الى حين الفراغ من الصلوة ويكون بقوله
قرينة فيه انه رأى قذرا في ثوبه ويكون الحكم بصحة الصلوة مستندا الى الاستصحاب بالنظر الى الشك
الذي وقع له بعد الصلوة ويكون الحديث في جنبتا عن تقضاء الاعادة بدون ذلك اتيانه اذا
كان ذلك بيان اعتبار الاستصحاب المقترن باول الجهل مع كون المكلف في التعليل بناء
عليه وقد عرفت ان التعليل مما يأبى عن ذلك وقد بسطنا الكلام في ذلك في مسئلة الاستصحاب

عند

عند الكلام على الاستدلال بهذا الحديث على حجية قاعدة التجاوز وبسطنا الكلام في المسئلة الاستصحاب
بما لا يقتضي في الحكم بالطهارة ما لا يدعه من الاقوال بالاعادة بعد الفراغ في الاعادة والطهارة
نظرا الى ان التصويب المختلف فيه انما هو في الحكم الواقعية والمستند في ذلك الى ايرد الله تعالى
انه يدرب في ان الاصول والامارات والادلة الظنية مما هو حول من بدان الاحكام الواقعية في
العبادات وشرائطها وموانعها وسائر مقدماتها ومن البين ان الاصل في مخالفتها للواقع وبدا الى من ان يتحقق
المخالفة بالنسبة الى مستلزمات كل عبادة فوجدا القول بالتصويب والاجزاء لكان اللازم عدم صحة شيء من العبادات
عبادات الجاهل وعدم استحقاقهم شيئا من الثواب يوم المعاد وظاهر الاجماع بشيء ذلك عدول عن نهج السداد
ثانيها ان الائمة المعصومين عليهم السلام كانوا يعملون على طبق الامور المذكورة ايضا ومع غلبة مخالفتها
للواقع وعدم القول بالتصويب يلزم من الخلف وما لا يحيق بشأنهم من تناول المحرم والكلام بالمباشرة النجاسات
وغير ذلك ومن البين ان الوقوع في خلاف الواقع مما يقع في حقهم فلا بد من القول بالتصويب بمعنى تبديل الحكم
الجزئي بالنسبة الى الموضوع فلو قام شيء من الامارات بتذكية حيوان غير مذكى في الواقع فاد حكمه في حكم الله
وعلى هذا القياس والشهيد بذلك ما حكاه الشهيد ره في الذكرى من ان النبي صلى الله عليه وآله نام عن صلوة
الصبح ثم قضاها فقد حصل الذكر على ارتفاع تكليف الصلوة اداء منه صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم وليس الله
اثرا بالتصويب وتبديل الاحكام وشبهه ما ورد عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام تناول على انه تال
بدا بالاصحاب تجاوز بول ام ماء الدوري ومن هنا ذهب صاحب المدارك ره الى التصويب بالنسبة الى احكام الطهارة
والنجاسة هذا محصل كلامه ره على ما يقتضيه المقام وانت خبير بانه مدخوله بين ما ذكره من القاعدة
وبين نتيجته وذلك بدون اعتبارهم عليهم السلام بالامور المذكورة لا مدخل لها في الكفارة ولكنه لا يستلزم الوقوع في
خلاف الواقع عليهم كانوا يزيدون الحكم عليها عند ادائها الى خلاف الواقع شيء من عنهم عليهم السلام
اذ الحكم بالظاهر واستمرار الاستمرار فذلك يفيد انهم كانوا يعملون بالبينات والاحكام في الجملة وفي
اداء حكمهم بها حتى في صورة ادائها الى خلاف الواقع فهي ممنوعة وعليهم كانوا يبالغون عند مخالفتها

مواقع بعد جاء نقل من وعدات فقد عذرته بقية الشقة ونتيجتها ان تفقهت كيف يعود هم اسرار الله كما
وصادق مكتبه وهي مقام انبيس الهوان يدرك اسرار الله السبيل وجاء شد ما ذكر ناه حديث ابيضة الى
الكلها ابا قرعيه السلام ثم اجبر ما بينها قوسر به نقا بها تكلة تعبير جزا من بدنه الشريف فهذا هو الكلام في
القسم الاول واما القسم الثاني وهو ما لو انكشف الحدث بعد خروج الوقت فهل يجب على المكلف
الاتيان بذلك
الامور به من القضاء والحق انه لا يجب على القول بكون القضاء تابعا للاداء فظاهر ثمرة لزوم ذلك ان
الظاهر ثابت بما يثبتها تابع لثبات القضاء وكذا على القول بكون القضاء بفرض جديد لكن مع اعتبار
اوامر القضاء الكاشفة عن ان مكلفين غير الطهر منه صدر اتى الاول منه كان امرين احدهما الامر بالاتيان
في الوقت والثاني الامر بالاتيان به في خارجه وان لم يا بالفظ في مقابل طلب الاداء ولم يدرج القضاء في مدلول لفظ
وذلك ثمرة اوامر الطهر على هذا التقدير يؤول الى الكلية وكذا على القول بكون القضاء بفرض جديد مع عدم القول
بالكشف فيتبين ان اوامر القضاء دلت على ان ما فاته فريضة يقضيها فيجب الحكم بالقضاء واثر ما دار الفوت
ودرب ان الفريضة الواقعة قد فاتت فلا يجب من قضائها ان تقت الامر بقضاء ما فات انما يتوجه اذا
لم يكن هناك جابر الفائتة لسد مسدها يكفي بصلتها وحصول ان الجابر هيهنا موجود وهو الامور به
الظاهري الذي فعله في الوقت فلا يثبت قيام الامور به الظاهري مقام الواقع مسلم لكن لا يطلق بل بقدر
الفوت لكن لا زيد من ذلك والفائت فيما نحن فيه انما هو مجرد فضيلة الاداء لا نفس اصل الاداء لكان
الاتيان به فيقوم الامور به الظاهري مقام الواقع في جبر فضيلة الاداء ولا قيام مقام نفس اصل الاداء لعدم وجود
لا يجب من القضاء ثم لو قلنا بالتقريب اذ قلنا بكون الامور به الظاهري جابرا للواقع مطلقا كان للقول
بسقوط القضاء وجه وقد عرفت ما فيه اجتمع من قال بالاجزاء في مفروض المقام بوجهين احدهما
التقريب كما هو مذهب بعضهم ثانيهما ان الامور به الظاهري يقوم مقام الواقع لا من بصلحة فيتاتيان به
تحقق مصلحة الواقع فاذا شككنا بعد ذلك في ثبوت القضاء كان من قبيل الشك في التكليف الذي
هو مجرى اصل البراءة وقد عرفت ما فيهما من بطلان التقريب وكون الامور به الظاهري جابرا لمقدار الفوت
واما القسم الثالث وهو ما لو انكشف فساد الامر الظاهري الشرعي في الوقت على وجه الظن

فنقول

فنقول انه قد ذكر في جزئيات عنوان كما هو انه اذا ثبت الامارة ظنية على امر تام على فساد ذلك امارة اخرى ظنية
يلزم الشك في ترتيب آثار الامارة الاولى على اصل الاجزاء ثانيا ثانية فيه خلاف الاجزاء وغيره من صحة
العقود بغيرها وبندرج في العنوان تبدل رأي المجتهد وعدول المقلد الى مجتهد آخر يخالف مذهب الاول لموت المفتي
وما اذا صار المقلد مجتهدا وجتهاد خلاف ما كان يراه المجتهد الذي قلده وذكر في العنوان المشقة وفروع منها ما لو تام
دين ظني على وجوب الجمعة حال الغيبة فاتاها ثم دل دين آخر ظني على عدم وجوبها وكان قيام الدين الثاني قبل خروج
الوقت فان قلنا بان العبرة بالاول كانت طهارته باقية يجوز له الدخول بها فيما شاء مما يشترط بالطهارة ما لم ينقضها
بشيء من النواقض اذ لم تظهر في حال كان تكليفه الحكم بجواز الطهارة على الكيفية المذكورة وان قلنا بان العبرة بالثاني
فالحكم هو كونه كحكم غير المتطهر يعني الاتيان بشيء مما هو مشروط بالطهارة اذ ان تطهره وهذان الفرعان مما كان
الاجزاء فيه هو الاجزاء لكونهما من متعلقة العبادات ومنها ما لو تام دين ظني على صحة بيع الجارية مثلا بالشرط
شيئا على ذلك الوجه ثم دل دين آخر ظني على فساده والعين باقية فعدل عن مذهبه الاول فان قلنا بان العبرة
بالاول كان اللازم هو الحكم بكون العين من ماله لدى قيامه على مالكها الاول وان قلنا بان العبرة بالثاني كان اللازم
عليه ان يرد ما اخذه الى مالكها الاول ومنها ما لو ثبت عنده بدين ظني ان المحرم في الرضاع انما هو الرضعة عشر رضعة فتزوج
امرأة على هذه وبينها الرضاع عشر ثم تام دين ظني آخر على ان المحرم هو عشر رضعات فان قلنا بان العبرة
بالاول لم يجب عليه مفارقتها وان قلنا بان العبرة بالثاني لزمه المفارقة وهذان الفرعان كما ما يبين الاجزاء
هو الاجزاء اذ في المقام امور وعبادة وحيث كانت مستقلة الاجزاء على الوجه المذكور في جزئيات ذلك
النوع الكلي كما عرفت فلا يعتبر بحث على العموم حتى يعم المفارقة ويتم الفائدة ويعم هذا نقول ان الاثار على
ثلثة اقسام احدها الاثر الماضي كما في مثال الجمعة بالنسبة الى المسارعة الى الخيرات الامور بها ودرب
ان الترتيب في الاثر المذكور يترتب على الامارة الاولى في المسارعة الى الخير الذي هو الظهر بحسب ما انكشف له قد
فات فلا يجب عليه المسارعة الى الجمعة التي هي من الخيرات بحكم الامارة الاولى اجزت مسارعتها من مسارعة الظهر
وذلك مما لا كلام فيها ثانيها الاثر بالنسبة الى ما يقع في المستقبل ودرب في انه يلزم ترتيب آثار الامارة

ثانیه فی الجملة الامارة لا یجوز له الاتیان بالظهر وکذا لا یجوز له الاتیان بالعصر ثانیا لا الاتیان ثانیة مع
هذا القیاس ثالثها الامارة الدالة علی بیتر بیت فی الاول فیصلی بکل بالتحری الامارة الدالة علی
تعیینها بالکعبة فی الثانی وفی الثالث فی قبلة الاخری وفی الرابع فی قبلة الاخری جملة الظهر
او بالتحری فی الثانی فیجب الاتیان بها وفی مشقة الرضا بکل بیتر بیت بالتحری الاول فی الثانی فلا یجوز له ذلک الا
ان یتطهر وهذا هو معنی الرفع والابدال وح نقول ان مفهوم فی المقام یتصور علی وجهین احدهما ان یکون فی الامارة
ان بقیة القطع بتعدیها ما یجب الاتفاق کما لو اتفق ان المجتهد حصل له القطع بالحکم فی سورة وجبر الواحد
شاهدین بوجه الاخری اراده ولا یجب الکلیة کما هو طریقة الاخباریین حیث انهم یرون ان اخبار الاحاد الواردة
فی الکتب الاربعة کلها مقطوعة وهم یحملون علیها ذلک والا لو ثبت ان یثبتها منها غیر مقطوع الصدور
ترکوه ثانیهما ان لا یستفید من الامارة الا الظن ویکون علمه علیها بذلک العنوان لا الاحتمال فیحتمل فیه ان یقع
یکون فی قبلة الاول الظاهری الحق نظرا الی ان القطع بنفسه طریق الی الواقع ولیس فی جمهور الشارع حتی یقع
کونه فی بعض الاحیان ناقطع بحسب اعتقاده مدرک الواقع فلا یجوز الشارع ان یوجه الیه الامر بالعمل علی الامارة
لکونها ما یعتبر بعنوان الجهل بالواقع وح هذا استفدنا ان بعد فی الشارع الامر الظاهری ناحیة ذلک القاطع
ثم شارع ان یقع له ذلک لکونه عالما بعد یعتبر فی حقه الامارة الظنیة وکذلک الامر الواقعی ایضا نفقة
فی الطریق واضحا غایة ما فی اجابة انه عنقه غیر الواقع واقعا وما به ولا یات بالواقع کما ارشد الیه ذلک الشارع
نعم قد یات ما یکون اعتقاده الوصول الی الواجب لتوجه الامر الظاهری الیه وذلک ما ذکرنا وبه عرفت
ان حکم عدم الاجزاء یکون فی المقام بجریان حکم الامارة ثانیة علی علمه ویحتمل فیه ان یکون فی قبلة الامر الظاهری
الشرعی نظرا الی ان نفس الامارة بعنوان کونها امارة لیست ما طلب الشارع الاول علیها بتلک الحیثیة بل الطلوب
انما هو الاول بعد الامارة وح هذا ناقطع عاص بتوسط الامارة ووقع فعله علی طبق تکلیفه بل طبق تکلیفه
غایة ما فی اجابة انه غیر ملتفت الی کونه مؤدیا ولا یلزم فی صحة الاول التفات الی کونه ماخوذا فی ذلک

فلیتأمل

فلیتأمل اذ فی ذلک قطعی وانما الالتزام هو الفقه الی عنوان الامارة بل متقوما به هو ما صدر وح هذا ناقطع به یعنی انه
الامارة به بالامر الظاهری الشرعی فیفعله علی ما ان تقاضیه بالامر فی حقه ان اتفق فی حقه ظنا کان ما یکون فیه
کذلک وان تقاضیه بعدم الاجزاء فی الصورة الاخری فی حقه کان ما یکون فیه ایضا شدة وفی هذا ذهب الیه رؤساء
بعض المحققین رفع الله قدره من ان صحة صلوة الناس مع ذهوله عن بعض الاجزاء الغیر الرکنیة انما هو من باب
العفو وان الاجزاء بالسر بارکیته وهو فرق فیها بقاعدة الاجزاء فی قبلة الاجزاء کان وغیره فی انه ما فی اجابة الشارع
عفو عن بعضها عند النسیان لا ان بعض یقیس النسیان مغیر الحکم ونظره فی ذلک الی ان الناس لغفلته وذهوله
لم یات بالواجب اذ من العبادة اتیانه الاجزاء والشرائط والرجع توجیه الخطاب الیه بها عبادة اتیانه وبها
هو وظیفته فی الواقع ما عدا النسی لغفلته فی اتیانه لکن یات بها لغفلته فعلی الشارع عما ذهب عنه ووجه
الاجزاء انه وان لم یرجع توجیه الخطاب الیه بالعمل لغفلته لکن قد تعلق الخطاب الی من نسی شیئا من اجزاء
الصلوة فقد تمت صلوته اذ فیما استثنی فیکون الوظیفة المقررة فی حق الناس مع وجه الاطلاق وهو الاتیان
بما عدا النسی وهو قد اتی بما هو وظیفته غیر ملتفت الی وظیفته ذلک وقد عرفت انه لا یلزم الاتفاق
فی الخصوصیات بل یتحقق الفقه الی عنوان الاول متقوما بالقول والقول بکون مثل صحة ذلک والعمل
بینا مع العفو منافی علی ان صلوته قد تمت فی حق الناس لا یتحقق الا بان یکون ذلک هو الوظیفة
فیاتی بجمیعه کیف ولو کان بعضهم علیهم السلام العفو کان اللازم ان یتحقق فقد علی ما ترکه ناسیا وذلک مما لا یلتزم
واما ثانیا فقد نسب القول بالاجزاء فیه الی المشهور وذلک فی النسبة غیر خفی مع ما فی اطلاق جبر الکلمات الاعلام فقد
قال العلامة ره فی النهایة اذا تغیر اجتهاد المجتهد ناظرا فی حقه فی ان یکون قد ادی اجتهاده الی جواز النکاح
بغیر ولی او الی ان الخلع فسخ فنکح امرأة خالعها ثلثا ثم تغیر اجتهاده فیها فان کان الحکم الاول قد انقضی به حکم حاکم
وقضاء قاض سواء کان المجتهد نفسه او غیره لم ینقض النکاح وکان صحیحا لان قضاء القاضی ما انقضت
فقد تاکد فلا یؤثر فیه تغیر الاجتهاد ومخالفته مع حکم الحاکم ومصلحته وفیه نظر لان الحکم من القاضی تابع
للحکم فی نفسه لا یتبع الحکم عنده فلا یتغیر بحکم الحاکم والقاضی وعدمه فان کان سابقا لم یتغیر وکذا

انطباق غيره فلا يعتبر حكم القاضي بالبين بعدول في نفسه فلا يرد ان لم يتصل حكم الحاكم لزم مفارقتها اجماعا وان كان
مستندا الى الاستصحاب اجماع فلا خلاف معتد به نعم يحرم تجريده وهذا خلاف الاجماع وهذا ما اختاره
من كلامه ره وقد صرح بدعوى الاجماع على الامارة الثانية العلامة لعدم الدليل فكيف يكون الشهرة على خلاف ما ادعى
عليه الاجماع وقال السيد عميد الدين في شرح التهذيب اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان ادى اجتهاده
ثانيا الى نقيض ما كان يكون في حق نفسه اما في حق غيره فان قلنا ان ادى اجتهاده الى ان الحق نسخ بعد تعلقه
حكم الطلاق فنكح امرأة فاحبلها ثم تغير اجتهاده وادى الى اعتقاد كونه طلاقا فان قلنا ان قد حكم بصحة هذا النكاح
حاكم قبل تغير الاجتهاد وبقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره لان حكم الحاكم يصير بالكثرة وقوية لم يؤثر
فيه تغير الاجتهاد وان لم يكن به حاكم لزم مفارقتها اتفاقا ولم يجز له استمرار على نكاحها ثم تنظر بالنظر به العلامة ره
وعلى حاصله بناء الى نقيضه لضرورة قد ادعى الاتفاق على ما ادعى عليه العلامة ره الاجماع وهو عدم العبرة بالامارة الاولى
وكيف يمكن ان يكون خلاف ذلك مشهورا انصافا بالنظر من غير جهة في الخروج والاصل فالمشهور هو عدم
العبرة بالامارة الاولى وانما تعتبر الثانية وان شئت تطبيقه على ما نحن فيه عبرت عن ذلك بعدم الاجزاء
وكيف كان فالحق هو عدم الاجزاء وعدم العبرة بالامارة الاولى لما في ذلك ان المقتضي موجود والمانع مفقود اما
الاول فلان نقول بالتصويب وانما نقول بكون الامارة طريقا الى الواقع ولا ريب ان حكم الامارة مسلم ما لم يكن
هناك امارة سابقة على خلاف الثانية او كانت لان الغرض ان الثانية بحيث توجب تغير رأي المجتهد
وعدوله عن حكم الامارة الاولى كما انه لو فرض ان وجوب الجمعة الواقعة في زمان الغيبة لزمان عدم وجوب الجمعة في حال الغيبة شبيه بالوضع
في زمن الغيبة ثم عثر على مخصص لذلك العام بغير ذلك الزمان فعدم وجوب الجمعة في حال الغيبة شبيه بالوضع
الجمعة ثم عثر على المخصص قبل خروج الوقت فيكون الثاني مورد به الظهر لذلك بادلة على حجية خبر الواحد
وغيره من الامارات تتعلق بحجيتها على وجه يعم جميع الاحوال فالمقتضي لذلك بيان الاصل ثانيا موجود وهو الامارة
الثانية كونها دليلا على الاحكام الشرعية لاعتبارها انادة حجيتها بالنسبة الى جميع الاحوال واما الثاني فلان
المانع ليس الا ما استدل به الخصم وهو قسمان احدهما ما يرجع الى انتفاء المقتضي والاخر ما يرجع الى ابداء

لتحقق

لتحقق المانع اما الاول فهو امور احدها القول بالتصويب على ما حكيناه عن الشيخ المسترشد الذي ذكره في كتاب
مفاد الامارة الاولى من قبيل الواقع الاخطاء في تشارة الاخرى في الحق وهو مقام تلفظ الناطق في قيام
الظهارة الترابية مقام المائية وان شئت قلت ان تغير رأي المجتهد بمنزلة النسخ فكما انه لو فرض ان بيع الجارية
كان مجوزا في الشرع ثم نسخ لم يخرج ردا تاريخ وقع شرائه بذلك البيع في زمن جوازه فكذلك الامر عند تغير رأي المجتهد
واما حاصل ان تغير الامارة الاولى حكم واقعي بطريق ايجاد زوال الامارة وفيه ان القول بالتصويب يسد عند ما نفاه
بناء على ما عرفت فمن القول بكون الامارة طريقا ثانيها ما عن كاشف الظنون ره من ان الواقعة الواحدة قد تختلف
اجتهاد بين العلماء ويعمل عليه وهذا ظاهره يفيد شيئا يختص وجهان احدهما ان الواقعة من الوقائع اذا قام
عليها امارة يترتب عليها جميع آثارها فتكون تلك بالنسبة الى من قبيل الآثار الماضية كما ذكرناه في مثل المسارعة
الى الميزاب من الطهر اذا قام عليها جميع المسارعة الجمعة وتقضي الآثار الواقعة بمقدار ما مات وبعد صيرورتها من الآثار
الماضية فلا يبقى وجه لرفعها وترتب آثار الامارة المتأخرة وفيه اولا ان الآثار الماضية والكائنات ممضاة
على حسب ما اقتضاه الامارة الاولى ثانيا ان الآثار المترتبة الى حال من قبيل الماضية ما يتوجه عليه المنع
فلا وجه لترتيب الآثار الفعلية لمقتضي الامارة السابقة وثانيا ان الآثار الفعلية لعدم اعادة الجمعة وعدم اعادة
رد المشتري بيع المعاطاة بعد قيام الامارة الثانية على فساده لو كانت من الآثار الماضية ان الآثار الماضية
لم يبق اثره الاجماع على عدم ترتب تلك الآثار عند الكشف فلا فرق بين وجه القطع وعدم الفرق بينهما الا
بالظن والقطع وهو غير فارق في شمول ما نحن فيه ثانيهما ان دليل اعتبار خبر الواحد يفيد بحجية بالنسبة الى الموارد
التي تتحقق فيه الامارة الاخرى وان كان ضروريا لم يشمل ذلك وغيره من الموارد فلو فرض ان خبر الواحد
على فساد بيع المعاطاة على وجه يعم مورد الامارة الاولى على صحة بيع المعاطاة والبيع وغيره فح وان كان مؤديه عاما
الا ان الدليل الدال على اعتباره يفيد بحجيته حتى بالنسبة الى مورد تحقق الامارة الاخرى فيه وانما يفيد بحجيته في خصوص
ما لم يتحقق فيه ذلك وذلك لان الآيات التي تمسكوا في حجية غير ناسة الدلالة والاخبار لا تفي بذلك ايضا

لا تستلزم الا ان يقال ان الاجماع هو انما يتم فيما مورده وهو خصوص ما لم يتحقق الخلاف بغير دفعا ما تحقق فيه ذلك فهو خارج
بعنوان فديتم فيما لك الاجماع مع هذا لا نقتنع التمسك في مورده نظرا الى ان الخبر لم يثبت حجيته بتلقي دائما
الى تابعة لمقدار ما يفي به دليلها والتمسك في مورد الامارة غير غير ساقط لا انا لا نقتصر الا مستقاب في المسائل الاصولية
دائما تعتبره في الفرعية لكون دليل اعتباره هو الاجماع عن نقض اليقين بالشك ناظرا الى ان الحكام الشرعية
مرضى فيها وهي الحكام الفرعية وهذا تقدا انه يمكن تصحيح ما ذكره من نفي كون الباء للتبعيض استنادا الى النص
سيبويه من ان صحة زيارة ناقصة بمعنى الباء للتبعيض نظرا الى ان حجية خبر الواحد في غير الاحكام لم يثبت
وان قول الامام غير معتبر في ذلك فتاخذ بكون المسح ببعض الراس الذي هو نفس ذلك الصحيح وترك جميع الباء
للتبعيض فيكون لهذا الحكام الفرعية غير ناقص عليه تام نكتة فيما ان ترتيبها عليه وبهذا يسقط ما اورده شيخنا
البهائي في حواشي الزبدة على العدة من ان طرح الرواية لمخالفة نص سيبويه مدفوعة لكونه مضروبا لما سابقا
وسيجيء تفصيل المقصود في محله ان شاء الله تعالى وفيه ان الامارات المنحصرة في خبر الواحد بين كثيرة دائما لهما
الاجماع وثانيا ان دليل خبر الواحد ايضا غير منحصر في الاجماع بل هو تراكم الاخبار ايضا عندنا وانما يات عند من
يرى انها دافعة بحجية خبر الواحد في مورد تمسك الخبر في المسائل الفرعية غير معلوم وما نحن فيه من هذا القبيل فيكون
الحكم المعتمد له هو كون الخبر حجة في دائرة لا تتعدى فيها بغيره غير حجية في غيرها وثالثا ان حجية الخبر ايضا
انما هو تحقق الخبر في التكليف بالعمل بالامارة اذا وعد ذلك انما هو بعد الفراغ عن كون الامارة اذا لم
تشمل مورد العمل وغيره وما ذكره بالشمول لمورد اعتباره وابن ذلك مما هو المقصود في الباب ثالثا لهما ما عن الكفاية
ره ايضا من ان الماصدق من الامارة اذا لم انما هو الظن وكذا الماصدق من الثانية وبه وجه ترجيح الثاني على الاول لا
تحقق العمل به وفيه ان المقام ليس مقام التعارض بين الامارتين حتى يتجه ما ذكره بل المفروض في المقام ان
الامارة الثانية منحصرة فيها الظن على عدم الماصدق من الاولى فاذا هو هو ما دمع هذا لا مرجوم له تعارض الظنون
حتى يتجه وجه ترجيح الثاني على الاول وايضا ان الحكم يتبع الاضافة فاذا اشترى شيئا على وجه المعاطاة

صدق عليه

صدق عليه انه وانا تزوج امرأة صدق عليها انها زوجته وترتب على ذلك الاحكام فاذا تغير رايه لا تقتضي الفساد
لا يكون وجه لسبب الاحكام مع صدق الاضافة ومن هنا استدل فخر المحققين ره على ما حكاه عنه لصحة عقود الكفار
بقوله تعالى واحل الله حمالة الحطب حيث انه تعالى اضاف الامرأة الى ابي لهب فيترتب عليها احكام وفيه انه
بعد قيام الامارة الثانية الخفية على ما وقع به صدق الاضافة لا تقتضي بارتفاع الصحة خاصة مما
الاستصحاب بان تكون الامارة الاولى كان ما يجب العمل به قبل ذلك وفلذلك بالعموم على الامارة الثانية
فاذا شك بعد ذلك يستصحب بقاء ذلك الامر على حاله وفيه اولا ان الاستصحاب مما لا يجري في المقام بناء
على التحقيق والتدقيق لارتفاع الموضوع نظرا الى ان مورد الامارة الاولى انما كان باعتبار كونه مظنون المجتهد
وقد ارتفع الظن فارتفع الموضوع وثانيا انا نقول بعد التسليم كون الظن المجتهد علة محدثة وجوب العمل كما في تغير الواقع
في الكر بالنسبة الى النجاسة لا علة مبقية ينتفي بانتفائها بقاء ان الاستصحاب يتوقف على وجود الدليل حجية الاول
في المقام بالامارة من دليل الامارة الثانية فانه يفيد حجيتها على وجه العموم فيرتفع به الشك ومن ان اعتبر فالعموم
حكم كما انه نقض اليقين باليقين نظرا بجواز النقض به دليل الاستصحاب لا اريد باليقين المستفيض في قوله
ولا تنقض اليقين الا باليقين نظرا بجواز النقض به دليل الاستصحاب لا اريد باليقين المستفيض في قوله
حصول الواقع وليكون قيام الظن مقام مستند الاول على قياس مقام لا التفاتي وهو ما يرجع الى ابراء
الناس من ادلة الحكم فهو الجبر مورد الصدر والجرح ومن تمسك به كاشف الظاهرة فانه بعد الاعتراف بان
الماصدق عدم الاجزاء المستدل للاجزاء بالصدر والجرح وبتلو الواعظ على الاذيان ما يرى الناس بقضاء العبادات
عند تغير رأي المجتهد مع فتواهما على الوجوب الترتيب الا الاتيان بالامر به والاتيان بجار عما نهى عنه فذلك كاشف
عن قيام السيرة المستمرة بالاجزاء والاتيان به وبان الظن الثاني ليس الا من الادلة الحاكية عنه ووجه الاعادة
ان تمسكه بهذا الوجه الاخير يعطي انتفاء التعقيب وهو ثانيا في اعتراضه بان الماصدق عدم الاجزاء وكيف كان فمقصد
المقصود هنا ان الاعادة عند تغير رأي المجتهد لتستلزم الصدر والجرح الاول المجتهد وكان من مذهبه
طهارة ماء الاستنجاء ثم عدل الى النجاسة لتستلزم القول بترتيب اثر الامارة الثانية وجوب تطهير الاول ثانيا

هو كالتزويج وكذا الحكم في تفريق الأزواج وغير ذلك مما هو ظاهر وفيه أن الحق بالأمر الظاهري الحق الذي علم اشتداد علوم
الناس به يكون بقول الحكم فيما لك بعد الأقرار مع خلوه عن فيه وكيف يلزم العسر والحرج مع خلوه عن الحجة
وكذا الحق بالأمر الظاهري الشرعي عند اشتباه الحق مع وجود القطع فانه يقول فيما لك بعدم الأقرار ودنا وقد
جهة العسر فان تحقق فيما لك أيضا وثانيا انه لا يخلو اما ان يريد بلزوم العسر والحرج لزوم ذلك على وجه التكليف
او يريد لزومه على وجه الوضعية فان اراد الاول فالحجة عليه انه ان كان يساعد اعتباره ادلة نفي العسر
الشخصي ارتفاع التكليف عن النوع بدون ذلك مما تندفع به الضرورة فيلزم ذلك الشخص الذي تحقق فيه ذلك على ما
بالمدعى فيه العسر والسقوط عنه اقوى من العسر في التكاليف ولا يلزم من ذلك سقوط التكليف عن الجميع ولا جميع التكاليف
عن ذلك الشخص وان اراد الثاني الحجة عليه ايضا ان ادلة العسر والحرج مما لا يساعد اعتبار النوعية بل يلتفت حاله الا كما يلتفت
الخاص القهري لا من انه انما يصح حكمه للحكم لا ولا يعلم تدريجا ارتفاع التكليف في ذلك بحيث ما ورد من انه جاء الله تعالى
الامر في التكاليف انما هو حال اصناف العباد لبني نوع في اصل جعل الحكم وصدور ذلك حكمة وسببا لجعله على الوجه الذي
قرره الشارع لا صعب بنفسه ويبين المراد انه يراعى في جريان الحكم حال الضعف عند عدم تحمله لذلك ضرورة ان الحكم
بعد ما ثبت على وجه لا يسقط وثانيا ان نزول منزلة المقام ما يتوجه ايضا مع الواضح لان تغيير رأي المجتهد في نفسه
تغيير يتبع بحسب زمانه لا من جهة كثرة المسائل وعدم دنا الاعتبار بالوجوه في نظره وثانيا سلمنا ان
ذلك مع وقوعه لا يلزم ان يكون من الاجتهاد لا اذ شكل بين ما كان الامر بالعكس وان المجتهد لا يلزم ان يكون
قد عمل بالاقتراب حتى يتعقب العادة بين ما كان قد اخذ بطريق الاحتياط وان العقل يكفيه الاصول لا
مجتهد اخر عند تغيير رأي الاول ممن يوافق مذهبه ما ذهب اليه الاول في اول الامر فلا عسر باجتهاد لا
العادة وثالثا انه فقد باعتبار ادلة العسر مقيدة بمنع يلزم صيرورتها هو هو نفسه بكثرة تطرق التخصيص
اليها وقد تقرر في بابه ان العمومات اذا تطرق اليها كثرة التخصيص الى اكثر الافراد بحيث يبقى مجال التمسك بها
الا في مقام قليل فيها فيه اصحابنا المتقدمون الذين هم بفهم الاحكام والادلة بما يبين الا في مقام العلم كونه
من جنس ما تمسكوا به فيه كاقسام الخيار بالنسبة الى اعتبار تاخير الرد فاذا تمسكوا بها في شيء منها جاز التمسك

بها

بها في اقرب الطرق بها وبهذا ترى فقهائنا المتقدمين لا يتمسكون بقوله تعالى اوفوا بالعقود في قاعدة الضرر الا بحيث
تمسك بها المتقدمون ولا يتمسك احد منهم في هذه المسئلة بقاعدة العسر ولو كان احد منهم قد حكم بترتيب اثار
الضرر الا فانما هو التمسك بقاعدة الضرر لا بقاعدة العسر والحرج فيما ذكرنا من ان العمومات اذا
تطرق اليها الوهن بخروج اكثر الافراد فلا بد من جبره بعمل الاصحاب بها في خصوص المورد او فيما يتعلق بعمومه في الطريق
الى ان احدهما انه قد تقرر في بابه انه لا بد في العمل بالعمومات من البحث عن المخصص وكلما كان دليل لا بد في العمل عليه
من الفحص عما يجاريه وقد تقول ان عموم العام الذي خرج منه اكثر الافراد قد تطرق اليها الوهن لم يبق وثوق
به ويحتمل ان يكون خصوص المورد الذي يراد التمسك فيه بالعموم مما قام الدليل على خلافه حكم العام وقالوا انه اجماع
ولكنهم اهملوه لظهوره عندهم وقد خفي عليك بعد ما بينا رفع الاشكال بحيث تطمئن النفس لما يرجع الى عمل الاصحاب
لينفتح وجه الصواب لو عرض على الناظرين الكاملين لعلوم الحكم العام وثانيهما ان استعمال العام الذي خرج منه
اكثر جملة من الافراد يقع على وجهين احدهما ان يراد به العموم بالنسبة الى الافراد الخارج بالخروج وبقي ابقاء وثانيهما
ان يراد به مرتبة من العموم بان يكون المقصود بالعام انواع خاصة دون نوع خاص وان كان اكثر افراد من
الانواع المقصودة بالعام مثال ذلك ما قال الكريم العلام واراد به ما عدا الخوارج من الانواع وان كان افراده اكثر
من مجموع افراد الانواع وشتى هذا يكون من تخصيص الاكثر بل يكون العام مستعملا في الانواع المخصوصة التي خالفت
ذلك النوع الكثير الافراد في الافراد من لفظ على وجه المجاز فيدخل فيه وذلك اطلاق على انه اذا دار اللفظ بين
تخصيص الاكثر وارتكاب مثل ما ذكر من المجاز بل مطلق المجاز حتى الاستعمال الذي هو اردء اقسام المجاز مقدم اما
وانما الوجه في الاستعمال اشار صاحب الرياض ره في حكمه بان المراد من العقود المعهودة حال نزول
الاية هو الذي لزوم تخصيص بسبب خروج الافراد الفرضية الاتية المقصود وقوعها على وجوه شتى وح نقول
يلزم استعمال العام في عموم الافراد الا ما خرج بالدليل دخول المشكوك فيه في الافراد من حيث الدخول في الارادة
من العام تحت حكمه يسري اليه الا ما خرج بالنسبة الى الافراد التي يراد من التمسك بالعام اثبات حكمه وذلك بعد التمسك
بعلم ان ذلك الفرد من افراد الانواع المرادة بالعام من جملة ما قصد بلفظه وكذا الامر مع التمسك بالعام

في اثبات حكم بالنسبة الى ذلك وبتعيد طريقة طريقة ثانيهم وهذا هو الكلام في اول الدولة المذكورة ثانيهما السيرة المستمرة من
موارد تبدل رأي المجتهد ما يضيق عن الاحاطة بها منطقة الحصر والاحصاء ومع ذلك لم يعهد ان احدا من اهل الاعصار الماضية
قضت عباداته او فارق زوجته او رد ما اشتراه بالبيع وما شبه ذلك مما يتغير الرأي فيه مسرى ويسمى ذلك الدولة تمرار
سيرتهم على عدم الاعتبار بما يسمى الدولة الى تبدل الرأي في نفسه تعيين مع انه لو فرض اتفاقه لم يعلم انه
من الدولة مهما اشكل بين ما كان الدولة بالعكس ايضا لا ان الدولة بشيء لا يستلزم العمل به بعد قيام على الاحتياط
كما هو الغالب وان العقد يجوز له العدول الى من يوافق رأيه وعمل به لم يثبت انهم قضية تبدل رأي المجتهد
فيها مع انتفاء الدولة حتى مدت المذكورة قد نبذوا فيها مع ترتب آثار الدولة الدولة وكان ذلك مما يضيق ولا
له ذلك ثانيهما ان الاجتهاد وتغير الرأي مما يجري به الجريان عرفا في زمن الدولة وكثر اهله كزرارة وابان ويونس وغيرهم
دولوا الملازم ترتب آثار الدولة الثانية لكان الملازم عليهم عليهم السلام ان يبينوا ان الحكم عند تغير الرأي ترتب آثار
الدولة الثانية كما بينوا عليهم السلام جميع ما يحتاج اليه الامة وحيث لم يبينوا ذلك علم انهم قرروا الناس على
عدم اعادة ما فعلوه وهذه ثمرة وفيه ان البيان لا يلزم على وجه القطع وقد يكون على وجه العموم وقد عرفت ان العمومات
الكتاب والسنة شاملة لما اذا كان قد اتى بما انكشف فساده وما اذا كان لم يأت بما امر به اصلا والاجماعات
انه جماعة من عرفت في كلام بعضهم كما في كلام صاحب الهداية ره حيث نسب القول بعدم الاعادة الى ظاهر الاصحاب
وفيه ان الاجماع المنقول بالنسبة الينا يعارضه الاجماع المدعى في كلام العلامة ره والسيد عميد الدين ره ويقدم عليه
خاصة ما ان عدم الاجزاء ولزوم ترتب آثار الدولة الثانية يستلزم اختلال النظام وتشنيع الحرام على
العلماء الاعلام في حجية تبدل الرأي كما لو فرض ان من تزوج بامرأة تحقق بينه وبينها الرضاع بعشر وكان
من رأي المجتهد التحريم باربعة عشر في كيلو في حقه بعقد النكاح فاذا تغير رأيه الى القول بالتحريم بعشر لزم الحكم
بالمفارقة وانفساخ النكاح فلو عاد الى رأيه الاول لزم الحكم بكونها زوجته وانه يعيد من اعادتها اليه
وان تزوجت بغيره وذلك يستلزم الحرج واختلال النظام كما لا يخفى فساده على احد وفيه اولا
النقض بتغير الرأي على القول بانظر المطلق والمعلوم ايضا معترف بانه لو اتى مستندا الى مطلق الظن

لزمه

لزمه عدم ما مضى ولكنا انتقض بصورة انكشاف الفساد على وجه القطع وذلك مستند الحكم اما الدولة خاصة
فان الحكم معترف بترتب آثار الدولة الثانية في وثانيا ان اختلال النظام ولزوم الحرج مما يقول الى ذلك
شرعا هذا وقد تقدم حاد كرنا وجوه النقض لترتب آثار الدولة الثانية واختفاء المانع عنه ومما يؤيد ما اخترناه
ايضا انه لو تمام في الموضوعات بالدولة كانت الثانية هي المعول عليها ثم اذا قد في ثوب برطوبة
اعتقاد على انه للطهارة او استصحابها ثم تبين على انه نجس لزم تطهير جميع ما سرى اليه نجاسته وظاهر
ان ذلك مما لم يعرف فيه احد وفي نقول ما فرق بينها عرفته وبينها وحكم المجتهد في الدولة بالنقض الدولة بالنقض
ثم وجه جزما بعيدا فلو في نقض الدولة بتغير رأي بعيد اجتهاد الذي في نقض اليقين بالشك باستصحاب
الدولة في الموضوعات لا ان الدولة حكام ام يقوم آية انها انشأ شد بحجية جزما لو صح ان البينة واذا لم يكن
فرق بينهما فكيف يحكم بالاجزاء في الدولة وبعدمه في الموضوعات مع انه يستفيد من استدلالهم هذا امر
وهم انهم يقولون بالاجزاء في الدولة وبعدمه في الموضوعات فكان الدولة مختلفة في الموضوعية والحكمية مما يختلف
به الحكم فيكون هذا نقضا عليك فيما ذكرته عند تقسيم انكشاف الفساد الى اقسام الثانية من ان الدولة مختلفة
بالموضوعية والحكمية مما يختلف به الحكم وهو ذلك انتقضت على اربعة منها وهي انكشاف الفساد على وجه القطع
او الظن في الوقت او في خارجه فمما نقول ما ذكرناه فيما ذكرناه من عرفت ان الدولة مختلفة انما هو بالنسبة الى الاجزاء
والدولة وكما سيأتي الدولة حكام فلو سبب ان الموضوعات والدولة حكام مما توجب اختلافهما نفي مثال لا ثبات
التنقيح اعتقاد على الدولة صحة وكان لا يلزم قضاء صلاته لكنه يلزمه تطهير ما سرى اليه نجاسته وذلك التنقيح
وهذا اخر منتهى الكلام في القسم الثالث واما القسم الرابع وهو ما اذا انكشف فساد انما مورد به بالنظر
الشرعي في خارج الوقت على وجه الظن فهل يجوز الاكتفاء به عن القضاء فيما ذكر الحق انه لا يجوز بل يجب القضاء
في ما له حال الدولة وان القول بالاجزاء بالنسبة اليه نظرا الى ان جريان اصل البراءة واستصحاب عدم التكليف
ولزوم العسر والحرج واختلال النظام من ادلتهم بالنسبة الى ما نحن فيه اولا من الدولة الدولة ان شئت ذلك

مدينة به بعد سريان حكم الاثر اثر الاداء والقضاء في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة يا دل في الجزء على
ان في ذاته فرضية فيقضيها كما فاتت فالقول بلزوم القضاء والاعادة في صورة انكشاف الخلاف على وجه
الظن هو المتبع وذلك عدم الاجزاء وعدم ترتب اثر الاعادة الاداء والحق بعضهم القول بالاجزاء والظاهر ان
بعض ما سنذكره من التفاصيل وقضى القاضي القرشي بين الاحكام الطبيعية والوضعية فقال بالاجزاء في
الاول وجعل الوضعية على قسمين احدهما ما هو من قبيل الاسباب كما في العقود والايقاعات وثانيهما ما هو من قبيل
الاثر فالاول يجعل الشارع الامر الذي حكم على الوضع كالحكم بنجاسة العصير شدة بالاول فيحكم فيه بترتب اثر الاعادة
الاداء فلو كان يرى ان بيع العاقلات صحيح فاشترى شيئا بذلك الوجه ثم تغير رايه الى الفساد ولم يفرز سهمه على الايام
الاخرى فيحكم فيه بترتب اثر الاعادة الثانية فلو قام امارة على الطهارة شيئا في اخرى على النجاسة لزم الطهور صحيح
ما دقيقه ربطوبة واستر في التفصيل بين القسمين الاخيرين هو ان العقود والايقاعات لما كانت تابعة لقصد
الشارع وكان بناؤه عند اهل العرف على دوام ترتب الاثار ما دام الصيغ لسعة تغيرها عرض العبادة على حال
يكون البيع ملكا للمشتري بحيث يترتب عليه آثار الملك على وجه الدوام فاذا تغير رايه فاذا تعلق به الاعادة
ولو بالاثر الظاهري فلا يبعد وان يكون بعضا ثابتا على حسب ما يوقعونه وهذا بخلاف ما اثبت الحكم فيه كنجاسة العصير
شدة وطهارة الماء في نفسه فان الحكم فيه مرتب على الواقع فاية ما في الباب انه اقام الامارة طريقا اليه
فاذا انكشف خلافه تعود بها لزم رجوع الحكم الى ما هو الواقع وثانيا الاجزاء في الطبيعيات فالدليل عليه ما ذكرناه من
ادلة الحكم وفيه اما ان تلك بكون الاحكام الوضعية ليست مجعولة وانما هي منتزعة من الاحكام الطبيعية
كما هو التحقيق فلا يبقى وجه للفرق بينها وبين الاحكام الطبيعية ولو تنزلنا عن ذلك قلنا انه لا يبعد
في خطة كيفية الاعادة بالظاهري فان فيما لا يبقى ان تكون العقود والايقاعات ممضاة
بالنسبة الى ترتب الاثر الاعادة الظاهري ما دام مستقيما لكونها من الاحكام الممضاة فاذا انكشف
الخلاف لم يكن ما يترتب عليها الاثر اصلا وهو لا ينكشف على ان الحكم بترتب آثار الاعادة الاداء

والوجه في كون الاعادة مع ذلك هو كون الاثر الظاهري الذي وقع به الاعادة استوجبا الاجزاء وفصل
صاحب الجواهر في التفصيل الاخير بقريب مما اختاره القاضي المذكور وهو ان الاحكام الطبيعية يحكم فيها
بالاجزاء وثانيا الاحكام الوضعية فانكانت من قبيل التسببيات حكم فيها بالاجزاء ايضا فيعمل على الامارة
الاداء سواء كانت مما وضعه الشارع واصدرت كحكمه بكون العصير سببا لطهارة ام كانت مما اعتاده
كالعقود والايقاعات وما لم يكن من قبيل التسببيات كالحكم بنجاسة اليهود ونجاسة الاناء فالاعادة
لم يعمل على الامارة الاداء وانما يعمل على الثانية والفرق بينه وبينما اختاره القاضي المذكور من التفصيل هو
ان هذا التفصيل قد قضى جعل التسببيات اثرا ان تابعا للشارع ما يعمل فيه على الامارة الاداء كالعقود والايقاعات
بخلاف السابق فانه جعلها ما يعمل على الامارة الثانية واستر في التفصيل بين القسمين ان التسبب معناه جعل
شيء سببا لامر اخر يترتب عليه بالسبب ويتحقق عند السبب في الواقعيات فلا بد وان يكون التسبب الظاهري
الذي جعله تابعا لمقام الواقع مشتملا وثانيا غير التسببيات فالحكم فيها متعلق بالواقع نفسه فاية ما في الباب ان
الظاهر طريق اليه فيترتب الحكم على الواقع عند انكشاف خلافه وفيه انه ان الاحكام الوضعية غير مجعولة
بل هي منتزعة من الاحكام الطبيعية فلا وجه للفرق بين ان نقول من قال بكون الاحكام الوضعية مجعولة
قد اشتبه عليه الامر حيث زعم ان الحكم الوضعي ما يفهم من الخطابات المتضمنة للطلب فيتمسك العموم مجعولة
فراده بكونها مجعولة انها ما يفهم من خطابات الشارع ومع فيتضح عدم الفرق بين الاحكام الوضعية والطبيعية
فلا يبقى مجال الفرق وثانيا انا لو سلمنا ذلك في الواقعيات فلا نسلمه في الاحكام الظاهرية لكونها
مستنبطة من باب مجعولة الطريقية ترفع بانكشاف الخلاف وثالثا انا لو سلمنا كون الاحكام الظاهرية
مجعولة فانا نقول باختصاص جعلها بالاجزاء وثانيا من انكشاف خلافه شيء الامارة الظاهرية فلا وجه
لقول فيه بذلك ضرورة ان الحكم الظاهري ما اخذ في موضوعه الجهل وهيهنا تفصيل ثالث ذكره
صاحب الفصول ره في مستقله رجوع المجتهد عن الفتوى فانه ره بعد ان ذكر ما لو قطع المجتهد بخلاف
ما كان اثر اول توضح ما لظن بخلافه وفصل بقوله فانكان الواقعة مما يتعلق في وقوعها شرعا اخذها

في بقاء الحكمية والزوجية و

والبنوة والأبوة وغير ذلك هذا ثم انه ره ذكر ما هو بهيئتها فقال ولو كانت الواقعة حاليتها

اقتضاء بمقتضى الفتوى

في حكم الموضع كالقدر كية والعقد فلا تزول

في بقاء حكم الموضع هذا المقدمة ره ذهب الى التفرقة بين الاحكام التي تترتب على اختلاف المكلفين وبين

الاحكام التي تترتب على الموضوعات الخارجية بالقول بترتب لازم الاجتهاد الاول بعد الرجوع في الاول

وترتب لازم الاجتهاد الثاني في الثاني في نظر الحاكم الشرعي على اعتقاده والاجتهاد في الاول وقد حصل فلا يتغير

ما كان عليه بل عرفت من الاول وقد عرفت ان الجزئية في الثاني والاجتهاد ليس حاليتغير حكمها الواقعي فرق الجنب

بالجزم بالاجنابة حكم واقعي والاجتهاد لا يغيره غاية الامر انه كان معذورا عليه ما دام باقيا فاذا زال فلا بد من الرجوع الى الحكم الواقعي

والاعتبار به ولكن يرد عليه وجوه الاول انه ان اراد بكون الواقعية حاليتها اقتضاء بمقتضى الفتوى توقف تحقق

الحكم الشرعي بالنسبة اليها على الاجتهاد وحتى انه لو لم يتحقق الاجتهاد لم يتحقق حكمها الشرعي في الواقع فذلك هو المطلوب

ايضا لكن الاراد به توقف ترتب الاثار عليها على الاجتهاد وبعبارة الواقعية وان كان لها حكم واقعي غير منوط بالاجتهاد

ولكن لما كان الواقع تابعا لما يعتبره كانت الواقعة تابعة لآثار ولوازم فلا يترتب تلك الآثار في الحقيقة على
على مقتضى الاجتهاد والتقليد حتى انه لو لم يجد على مقتضاهما لم يترتب عليهما الآثار الشرعية المجعولة عليها في الشريعة
جملة في الصلاة من جنس ما يتبين الفساد بمقتضى الفتوى مع ان عدم جريان كلام هذا الفساد ضرورة ان الفقه والاجتهاد
لا يتوقف ترتب آثار الشرعية عليهما على الاجتهاد والتقليد فهو اعتقاد من دون اخذ بمقتضى الفتوى ثم انكشف مطابقتها
لشرع كانت الآثار الشرعية مترتبة عليها وان كان آتيا في فعله وصورة من يعتقد بذلك فيما بين الاجزاء والعبادات ايضا
على ذلك المنوال ان لم يرايه اشتراط في النية كما هو التحقيق عندنا الشافعي انه لا عذر له بين كون الواقعة مما يتبين
فيه الاخذ بمقتضى الفتوى وبين ترتب آثار الاجتهاد والاول ابعد الرجوع عنه فيتبع ان يقال بعدم بالحكم بعدم ترتب آثار
الاجتهاد والاول اذا الاول لتهيا ما ادى في تلك الصورة مع فساد ما يسرها جارية في صورة كون الواقعة مما
لا يتبين فيه الاخذ بمقتضى الفتوى لا تفرقة بين الصورتين بترتب آثار الاجتهاد والاول في احديهما دون الاخرى
لا يليق ايضا بعد ايضاح وجه الفرق والا فلا ذلك اثبات النقض بصورة تلك فساد الاخذ بالقطع لا انه يقول انه
بعدم ترتب آثار الاجتهاد والاول والفرق بندرة تلك الاخذ بالقطع لا يليق ايضا لا ادعاء ظهور في ندرته ولا
ثانيا بجريان الاول لتمسك بها في الاخذ بالظن ايضا لا يليق لا يستظهر بما زعمه من ندرة وقوع الاخذ بالقطع
وعدم جريان الاول والجواب عن ذلك سلمنا ذلك منه قلنا ان ما عدا ذلك من ادلة الاخذ بالظن جارية في القطع ايضا
فهو يعتمد عليها في اطراد الحكم في معلق الاخذ بالظن من الاجتهاد والاول اثبات ان ما ذكره من عدم جريان
الاستصحاب في الموارد المتاخرة غير من الرجوع استند والا لكون الشك انما كان في المقتضى لا الاستصحاب على ذلك التقدير
غير معتبر عنده بعينه وارد في مهم الشك انه هو ما لو وقع الرجوع وقته فيما لم يخرج وقته بعد على طبق الاجتهاد والاول
لا انه اذا تبين الظن بالخلاف آخر وقع الشك في اقتضاء الظن الاول الصحة ما وقع على طبقه وان انكشف فساده قبل خروج
وقت الصلاة بعد ذلك وعدم جريان الاستصحاب عنده في المقام لا ان ما ذكره من تعارض الاصلين يستلزم
عدم بقاء مورد الاستصحاب عند الشك في المقتضى على القول باعتباره عند الشك فيه فلا وجه لتخصيص المقام
بلزوم تعارض الاصلين وذلك بعد فساده عند القائلين باعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضى في عدم جريانه
اذا رجع الشك الى موضوع القضية اذ لا محل لها اذ لا نسبة الكلية وانما يقولون بجريانه عند رجوع الشك الى الاسباب

كما اذا

كما اذا قال المولى اذا تغير فهو نجس فانه يفهم منه سببية التغير لنجاسة لكن الشك في زوال النجاسة بزوال التغير
فيقولون بجريان الاستصحاب ويعطون احتمال كون العلة محدثة من جملة ما يمنع جريانه في مورده اذ يرد فيه
من سريان الشك في حدوث بعد اليقين والا لم يكن مورد الاستصحاب اصلا في هذا المنوال لا يستصحب بقاء الحكم عند الشك
في المقتضى معارض دائما باستصحاب عدم حدوث علة البقاء وذلك يرفع جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضى
وعدم بقاء مورده عند القائل باعتباره في القسم المذكور من الشك اصلا ثم ان هذا كله انما هو على هذا قد دلا
على هذا انما تاتي مرتبة عدم بقاء الموضوع في كون ظن المجتهد ما جزء الموضوع في مسلك القائلين باعتبار مطلق
الظن اذا تاتي بسبب انما هو احد نفس الظن بجزء الواجد شيء باعتبار افادته لحكم يكون وصف عبادته للظن
جزء الموضوع وعلى التقديرين ينتفي الموضوع بانتفاء الظن عند الرجوع عن فتويه الاول لا بانتفائه بنفسه على الثاني
ويجري على الاول وهيهنا تقسيم ثانيه رابع وانه ايضا صاحب الفصول وحصول ان الاحكام الشرعية حقائق
واقعية مجعولة في نفس الامر وحقائق ظاهرية مجعولة بالنظر الى حال الجهل بالواقع لا الحقائق الواقعية قد
تكون من الاصول اليها ولا الحقائق الظاهرية التي هي الامارات بها في حقائق على قسمين احدهما ما هو مجعول
في حق نوع خاص من المكلفين وذلك كالعقود والايقاعات في الاسباب والموانع الشرعية بيع الاعيان على تقدير
صحته انما يعتبر في حق المتبايعين الذين اعتقدا صحته فيترتب عليها الآثار بالنسبة اليهما دون غيرهما
ممن لم يكن يرى صحته لا يجوز له ارتكاب هذا النوع من المعاملة وقد يتحقق ايضا بالاقوال لو اقدم ايضا لم يكن لو اشترى
بالعقد من يرى صحته بيع الاعيان من القائل بصحته من المتقدم ايضا بذلك الوجه صح لكون ذلك من آثار صحة
البيع الاول في حق القائل بصحته وبهذا القسم جاء يتحقق فيه آثار الاجتهاد والاول بالنسبة اليهما دون
غيرهما لكان الحكم كان مرتبا على نوع من الاشخاص فقد صدر الفعل منه فترتب عليه الحكم فان الحكم بصحة بيع الاعيان
انما كان في حق المتبايعين المعتقدين بصحته فيترتب عليه التقدم والانتقال وصيرورة
البيع ملكا للمشتري والثمن ملكا للبائع فلا يخرج ما انتقل الى ملكه بعد ذلك ولا الوقايع المتاخرة

فحال المتبايعين المذكورين بالنسبة اليها كحال من يرى صحة المعاملة وكذلك خارج عن المتنازع فيه وثانيها ما لم يعتبر في جملة
نوع خاص من الاشخاص وانما رتب الشارع الحكم على الوضع كلما تحقق تحقق الوضع وح يدور الحكم مدار
الاجتهاد والاعتقاد فكلما اعتقد المجتهد في ذلك الوضع ان حكمه كذا فلا بد من ترتيب الآثار عليه وبهذا الوجه
اجتهاده او بدلها الطهارة اي الكتاب ثم رجع الى استهم كان عليه ترتيب آثار الظن الثاني وتحقق آثار الظن
الاول فيعتبر بما اصابه ذلك العرق قبل الرجوع وفيه الحرج في اي الكتاب والوادي اجتهاده انه لا يتحقق
تحقق الطهارة الحدية فقط اثوب المتنجس به مرة واحدة فلا يجوز ذلك كان ذلك الثوب مما يجوز الصلوة فيه
لكونه مكوما عليه بالطهارة عند دار ظنه او ذلك وبالجملة لا فرق بين القسمين ان الحكم الظاهري مشترك متعلق
بعنوان خاص كالتبايعين وهو يتغير بتبدل الاراء وزوال الظن وفي القسم الثاني متعلق بوضع
كلما تحقق تحقق الحكم من دون نظر الى نوع المكلف المخاطب بذلك الحكم الظاهري باعتبار كونه حكما ظاهريا
هو الظان بالحكم ومع ابقاء الصلوة في الثوب الذي اصابه عرق الجنب بالحرام في حال كونه مرتكبا
من ذلك الحكم بالنجاسة قبل خروج وقت الصلوة يصدق عليه انه كان بنجاسة العرق المذكور فيتوجه
اليه الحكم بالنجاسة واعادة الصلوة لذلك هذا محصل كلامه وفيه اولا القول بكون الاحكام الوضعية
الظاهرية حقيقية مما لا حقيقة لها في حقيقة الاحكام الواقعية وتعلق الجعل بها بتصويب الاقوال
به مع انا نرى سلمنا ذلك في الاحكام الظاهرية الجعلية بالنسبة في الوضعية غاية غير مرة انا نتبع من تعلق
الجعل بالاحكام الوضعية الواقعية فكيف لا نسلم ذلك في الاحكام الوضعية الظاهرية كما هو محل النظر
وثانيا ان القول باختصاص ترتيب الآثار في القسم الاول بنوع خاص من الاشخاص مما يتوجه اليه المنع
لان من جملة آثار صحة البيع المعاملة هو ان يقصد انا نرى ان البيع ملك المشتري بلا تغيير فرق فيه بين
اذنه وذلك غير متحقق بالنسبة الى شخص دون شخص وثالثا ان الفرق بين القسمين بكون الحكم يدور
مدار الاجتهاد والاعتقاد في القسم الاول دون الثاني في محل الاول فيه دور مدار الاشخاص مما لا حاجة له ضرورة ان الحكم
الظاهري يدور مدار الظن بالحكم الظاهري بعينه بيع المعاملات متعلق بالظان فمن اعتقد صحته
هو ترتيب الآثار عليه اذا وقع في الخارج بين شخصين بالظان وان لم يكن المتبايعان معتقدين صحته

نعم

فمن اعتقد فساده اذا طلق الرجل زوجته بطلاق رجعي عند مجتهد ثم آخر فحكم الثاني بصحة
الطلاق في حق الزوج فلا يجب عليه الانفاق وعليها الاعتداد ويجوز لهذا الثاني ان يتزوج بنفسه
او بغيره دون جوازه يترتب على صحة الطلاق في حق المقلد اذ بعد صحته في حق نفسه يتحقق
البينونة فلا مانع من التزويج وان كان من المخالف وكذا اذا تزوج ابن هذا المجتهد زوجة بتقليد
من يرى المجتهد جواز تقليده من يراه يجوز لهذا المجتهد نظرا اليها ويكون محرما لها فلا يؤثر
كونها زوجة لما بين وقت تحقق تزوجها له ولهذا اذا اشترى مجتهد او مقلده امة وحللها
لمخالف في حقه الشراء ودنا اذا ذبح شخص بتقليد مجتهد فلا يجوز لغيره ان يأكل منه دون جواز
اكله اثر صحة الذكاة في حقه لا في حق الذابح ثم انه ره ذكر جملة من الفروع ثم قال ما لم يعلم دليل
من زيد من دون تقليد من يراه لا يجوز اكله لمن يراه دون جواز اكله بين
اثر الله تعالى ما اهمنا من كلامه وهو كما ترى مبني على تفسير السابق وانت بعد ما عرفت من ان
الاحكام الظاهرية كلها دائرة مدار الاجتهاد وكل مجتهد مكلف بما ادى اليه نظره ليس الا كما هو
مقتضى القول بالتخطئة يظهر لك ما في عمل المجتهد بما يخالفه لو كان على وجه الطلاق ام
على وجه التقليد وان هو سلوك مسلك اساطين مذهب الفقهاء رحمهم الله عرفت دربا تمسك في اتمام
القول بجواز ترتيب الآثار من المجتهد على مذهب من يخالفه في الفتوى بالطلاقات فيتوجه ان الصلوة
التي الم اكتم فيها من يرى كون السورة جزءا بمن يرى خلافه من جملة مصاديق الماموريه في قوله تعالى
واركعوا مع الراكعين فكون السورة جزءا بالركع مع ولا ريب ان الامام المخالف للمأموم
الراكع في الجملة وبحسب اعتقاده فيكون الاتيان به مما يصدق عليه الطلاق الماموريه في الآية
اذا لم يثبت بما تقدم حكمها الا في صورة العلم القطعي بان ما يأتي به فاسد ومن البين انتفاء
ذلك في مفروض المقام لتحقق الصحة في الجملة وعدم العلم بالفساد وعند الماموم وكذلك

في المعاملات فان الظاهر عدم جواز التصرف في مال الغير بما يكون بالنسبة اليه من الاموال الدائرة
انه مال في الجملة وترتب الاستقاره ومسئلة الظاهر جواز التصرف في ماله باذنه والتقييد بالمجتهد
انه فيما علم ظن انه ليس ماله فيجوز في تاليف مجتهد في الفقه ان يترتب على فتوى ما افتى به الفقيه من وجه الوجه المخالف
من المقلد وشبهها انه قياس ومن نقول ان هذا الكلام ظاهر بل صريح عند التحقيق في ذلك لانه اشتمال تلك
الظاهرات ليست في مقام بيان الاحكام الظاهرية التي هي تكليف الجاهلين وانما هي في مقام بيان الاحكام
الواقعية المتوجهة الى المتدينين ولكن لهم ايضا غير لازم عند الكل من الاصول ايضا لانه لا تشارك وكما
عند عدم الكل من ذلك فقد جعل الشارع الاحكام الظاهرية طريقا الى الواقع ونزلها منزلة الاحكام
الواقعية وبين لهم ان وظيفتهم ان يعملوا بتلك الاحكام الظاهرية عين الواقعية وبدرجة ان الحكم الواقعي
ليس الا شيئا واحدا مجموعا من قبل الشارع مشتملا على اجزاء وشرائط لا يتغير بها التغير وان تنزل منزلة شيء
آخر بحيث يكون الاول عين الثاني لا في مدرجة فيه في كونه عين الثاني على طبقه وعلى هذا فلا يجوز لاحد من المجتهدين
المخالفين ان يترتب الاثار على فعل الغير الجاري على وجه المخالفة الا فيما في الشرع حكم واقعي يكون صحيحا عند الجاهل
دون غيره بل يكون الظاهري على طبقه وينصب طريقا اليه واما الواقع شيء واحد بحسب كل من المخالفين ان
يظنونه هو ذلك كان غيره فليس تقدمها سلوك طريق آخر فيه مع اعتقاده فساده نعم لو قلنا باعتبار
الاحكام الظاهرية في باب الوضعية كان ما ذكره وجه وذلك لانه مستلزم لتصويب الباطل مما لا يقول
به فقد ظهر مما ذكرنا ان التمسك بالظاهرات مما لا مساس له بالمقام المنافي لذلك قد عرفت سابقا
ان الواقع الاختياري مما لا يتحقق فيه عدم الاجزاء ومع هذا ان يتوجه التكليف في حق الامر بالتيمم تعبديا
ثانيا على وجه التدارك وعلى هذا فلو ورد في الشرع دليل على ذلك فلا بد من طرحه او تاويله بكونه تكليفا آخر
وان المراد به الامر بالتيمم ثانيا في ما اشتبه بالاول ولا يتوهم ان هذا الامر الثاني الاختياري لا يتحقق
القاعدة فيه هو الاجزاء عن المأمور به الاختياري لما عرفت ولكن يمكن ان يقال ان الامر بالتيمم ثانيا على الوجه
الكلي بعد ارتفاع الاضطرار وزوال العذر فيما اذا المأمور به الاضطراري ام بعد الفراغ عنه وشمول
الدليل على عدم الاجزاء لا يخفى ان الامر بالتيمم الكلي بعد الاضطرار بالتيمم وان لم يكن

فيما كان ضرورة في الاضطرار بغير الكلي لكن لا ينافي الاتفاق الاشتمال الفرد الكلي على مصلحة زائدة على ما اشتمل عليه غيره
ومن هنا ظهر سقوط ما اورده ابن ادريس في باب احكام الحج من كتاب السرائر حيث قال بعد ذكر ما يستحب قبل الاحرام
من الصلوة والغسل وغير ذلك قال شيخنا ابو جعفر في نهايته ومن احرم من غير صلوة وغير غسل كان عليه اعادة الاحرام
بصلوة وغسل فاقول ان اراد به انه لو احرم من دون صلوة وغسل فقد انعقد الاحرام فانى له الاعادة
تكون عليه ويكون تقييد ذلك وان اراد انه احرم بالكيفية من دون النية والتلبية على ما قدمنا القول في ذلك وسماه
فيضم ذلك ويكون قوله وجه نهي ووجه الحوط انه لا يسري فاحتمال الثاني ملغى لما اتى الاول من شقي الترديد
وقد اتى به بعض وكيف يتقدر له جوابه ما عرفت من انه لا مانع من الامر بالتيمم بالفرد الكلي بعد الاضطرار
بغيره نظرا الى المصلحة الزائدة وقد عرفت ان فتوى الشيخ ره انما هي بعض وذلك اورد العلامة ره على ابن ادريس
بانه كيف يصح الحكم بالاعادة الاحرام باستحباب العود لتدارك الاذان والاقامة من تركهما مالم يركع ويصح الحكم
بالاعادة الاحرام بصلوة وغسل في حق من احرم بدونهما الثالث ان الاجزاء في كل مورد انما يستلزم
القول من قبل الله تعالى حق والاثابة على الحق حق يكون كل مجزئ مقبول لدى الله حق يكون اعم من القول المشهور
المعروف الا ان دل دليل الا السيد المرتضى ره القول بانه في ممكنا بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين فانه
انما دل الحصر بالقبول في عمل المتقين مع ان غيرهم ايضا يصدر منهم ما يكون مجزيا موافقا للامر فلا يكون مقبولا
بحكم الاثابة والحق هو الاول لما اشرنا اليه لانه الحق يحكم قطعا بان الحكيم العادل اذا امر بشيء فاتى به المأمور
على وجهه الظاهر له واقتضاء الامر تلك به من القبول هو الاثابة عليه وان كان منافيا للعدل والحكمة
وذلك مما لا قطع ومع هذا لا بد من تاويل الاثابة المذكورة لا بان يقال ان المراد بالقبول فيها هو القبول على وجه
اتم والحكم من قبول اعمال غيرهم من الموحدين لا يختص بالحظ غيرهم فيه من الرتبة والحقيقة هذا

تمام الكلام في المسئلة والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين
١٢٩٦
عبد الله بن مهدي الهمداني

بسم الله الرحمن الرحیم این اعتقادات مذکوره در این کتاب که تو صحیح و درست میدانی است و هر که اعتقاد
به همه اینها یا ببعض اینها کافر و نجس و مخلد در آتش جهنم میباشد اعاذنا الله منها و من الاعتقاد

بسم الله الرحمن الرحیم

اعتقادات مذکوره در این کتاب که علی شاه پسر لاخان حملاً در زمان حیات پدر خود نوشته و بمرید
کتاب مخالف مذهب
همه اهل اسلام است
از شیعه و سنی بلکه
کفر صریح آنها معتقد
حکم بنجاست است
و اجتناب از آن
لازم است و هر
معتقد خلد در نار است
صره الاذل الباقی
محمد الایروانی
محمد حسن جناب
آخوند ملا محمد
ایروانی
رحمه الله علیه

بال خود شیخ غلامحسین نام پسر جاجی و بابول نام پسر غلامحسین و از خوجه بال ساکن
بمبئی هستند داده و ایشان حسب الامر شیخ در مطبع الادین پسر غلامحسین در
معرض طبع در آورده نزد این تراب اقدام خدام الشرع الانور السید جعفر
الاشکوری الرشتی المتوطن فی ابهج الاشرف این کتاب را در بندر معموره
بمبئی باعانت جماعتی از عالمین بلسان سندی و عارفین باصطلاحات
مذکوره در این کتاب ترجمه نمود و الفاظ او را بخط سندی و لسان سندی
بعد بخط خودمان بهمان لسان سندی نقل نمودم و بعد از آن معنی هر سطر را
در زیر آن سطر بلسان فارسی نوشتم تا کافه مسلمانان بطریقه آقاخان
و پسرش علی شاه خوجهای بیچاره را باو دعوت مینمایند اطلاع یافته
و هر کس بتکلیف خود را در باره آنها بداند و چه نوع سلوک با ایشان نماید
و حسب المقدور در ارشاد خوجها بکلمه میل بمذهب اثنی عشری دارند
کوشیده انشاء الله این مطلب باعث فلاح در دنیا و فوز در آخرت
خواهد بود فنقول هذه صورة الکتاب

سانجی سومنی صبح جی دعا چهاپ پن کت
دعای شام و خفتن و صبح را چهاپ کرده ظاهر

کیاسوں

کیاسوں غلامحسین حاجیانی متا بابول
خود غلامحسین پسر حاجی و بابول پسر
غلامحسین انی پیر سلامت دا اتارج کتاب
غلامحسین از کتاب پیر سلامت دهنده
منجا اتار دینی ساچهاپی الادین غلامحسین
نقل نموده داده و آن را چهاپ کرده الادین پسر غلامحسین
پیر سلامت دا اتار جماعت ک هکر وقت فرمان
پیر سلامت دهنده جماعت را یک وقت امر
فرمایین ت خدا تعالی هر پیغمبر ک موکلیو
فرموده که خدای تعالی هر پیغمبر را فرستاده است
اوت پنک جی امت ک نصیحت کر یعنی صبح
که امت خود را نصیحت کند یعنی براه
حق ج رست هلام تینا انهون انهین ج مرشد
راست حق را نمایی کند همچنین منهم مرشد شما
لانهیان ت مهوک واجب اوج انهین ک حق ج
هم و این واجب است و شما را راه حق
رست دکاریان ین حق ج رست هی اوت جی
بنمایم و آن راه حق این است که از

پیر سلامت لقب
علی شاه و
خوجها او را باین
لقب میخوانند

اَصْلِ تِی اَنْهِیْن لِ دِنُوْن اَوْ تِیْن جِ پِرْمَانْ یعنی فرمان
اصل به شما دادم موافق همان یعنی بموجب
مُوجِبِ هَلْیَاتِ اَخَرْ مُرْتَفَعْ عَلَی جِ حُضُورْ مِنْجِ هُوْنْدَا
فرمان راه برو بر دو آخر بحضور مرتفع علی خواهید بود
تِلِنَا گِنَانْ جِ پَاتَدْ دَسُوْنْدْ سُنْکَرِیتْ جِ نَرْ بُوْ را
چنانچه مفاد بیت کنان است در دادن دهیک هر کس که کامل باشد
تِنْکُوْتْ گُرْنَرْ کِیْرِی اَسَا تِنْکُوْ مَهَادَنْ اِیْ
او را امید است از خدا و پیغمبر او را روز بزرگ بگذرد
جَائِیْ بِلِتْهِنْگِ گُرْنَرْ کِرِ پَاسَا خَانْدَانْ اَدَانْ
به آنانی که نشینند نزد خدا و پیغمبر خانه آبادان
اَلَاهْ تْ هَاز دُعَا یَرْ دُعَا یَرْ اَلَاهْ
خدا را هست دعا خوانند دعا خوانند خدا
مَرْنَا دُعَا یَرْ حَقْ نَامْ گِنُوْ مَوْلَا عَلِی
پیغمبر با خاندان میرند دعا خوانند نام حق بگیرید مولا علی
اِیْمَانْ سَانِیَا دِنْیَا بَرَکَتْ دُعَا سَا بَجْ
ایمان سانیا دنیا برکت دعا سا بجا
شُوْمَتِی صُبْحْ جَجْ دِنْتِی کِیْسِی اَمَرْ تِهِیَا سَاهَا
شومتی صبح جج دنتی کیسی امر تهیا ساها

جِ دَرْگَاهْ مَیْنْ قَبُوْلْ کَرْ مَوْلَانَا اَغَاسَاهَا حَسَنْ
درگاه خدا قبول کن مولانا اغاساه حسن
عَلِی سَجْدَهْ اَتِ کَنَا پُوْ جِ تَسْبِی کَرِی
علی سجده اول بعد از آن تسبیح گردانیده
سُبْحَانْ دِجِ پُوْ جِ هِیْ پَنْ جِ تَوْبَوْ تَوْبَوْ
سجده کند بعد از آن این را بخواند توبه توبه
تَقْصِیْرْ دَازْ بَنْدْ سِیْ پَاوْنْ گُنَهْ گَارْ یَاسَاهَا تُوْنْ
تقصیر دارد بنده سر تا پا گنه کار ای خدا تو
بَخْشِیْ جِ بَخْشَنْهَارْ شَاهَا پِیْنْ تْ دُعَا یَبْ
بخشی که بخشنده خدا و پیغمبر دعا میخوانند
بَنْدْ تْ وِنْتِی کَرْ سَچُوْ شَاهَا پِیْنْ تْ قَبُوْلْ کَرِ
بنده عبادت میکند برای خدا و پیغمبر قبول میکنند
فَرْمَانْ شَاهَا پِیْنْ جُوْ وَچَنْ اَتْرْ چِیْنِیْ
کتب فرمان خدا و پیغمبر این قدر گفته
تَسْبِیْ بِلْتِ دَکِی پُوْ هِیْ پَرْ سُبْحَانْ دِجِ
تسبیح را بر زمین گذاشته بعد از آن این را بخوانه سجده کند
سُبْحَانْ وَچَنْ سُبْحَانَ اللهِ شُکْرِ اللهِ وَالْحَمْدُ

لله ولا الا الا الله والله اکبر ولا حول ولا
قوت الا بالله العلی العظیم رحیم
کریم قشیم حضرت بزرگ پاک پروردگار
دنیس ما نکا ولیس کند عراق ستهتن پاتن
دیم متقل تکل آدم در ملک عراق هفتاد هفت پیغمبر
چاتیا لی امام دمسمون نکلنگی اوتان مولانا
چیل دیش امام دهی نکلنگی خدای حلول کننده مولای ما
اغاشاها حسنعلی نوری پاک مولانا علی
اغاشاها حسنعلی نوری پاک مولانا علی
سجد دیکن حق اشا سجد تن تن
سجده بکنید بامید خدا سجده سوم
تن کرن ملک سامیا اوتان پاتن پروردگار تلت
در هر زمانه ظهور خدای حلول کننده در پیغمبر حسب خواهش خود
سیرجی اهورانک آ اهورانک تی الکه ۲
حضرت مالک متقل آ از حضرت مالک متقل پیدا شد ضد الکه دیده
الکه تی نامنیل ۳ نامنیل تی انیل ۴
از ضد الکه دیده شد ۳ از آتش پیدا شد هوا ۴

انیل تی سون ۵ سون تی سان ۶ سان تی
از هوا خلق ۵ از خلق صدا ۶ از صدا
نان ۷ نان تی گنان ۸ گنان تی نور ۹
زمین ۷ از زمین عقل ۸ از عقل نور ۹
نور تی تنج ۱۰ تنج تی جز ۱۱ جز تی کمن
از نور حرارت ۱۰ از حرارت آب ۱۱ از آب گل نیلوفر
۱۲ کمن تی ادبود ۱۳ ادبود تی جاگ
۱۲ از گل نیلوفر عقل اول ۱۳ از عقل اول هوشیاری
۱۴ جاگ تی تلتن ۱۵ تلتن تی پرم تلتن ۱۶
۱۴ از هوشیاری مزاج عنصری ۱۵ از مزاج عنصری مزاج محبت ۱۶
پرم تلتن تی ادپوماس ۱۷ ادپوماس تی
از مزاج محبت مرد اول ۱۷ از ناف
ناب چکن تی بیو بن ماسیرجی اهورانک آد
مرد اول بیوبر ما حضرت مالک متقل اول را
ابیاگت ادسیرجی هوکن درم کنن تن
عبادت کننده اول و حضرت صاحب شریعت روشن و از او
اوهکا انک اوترا هرتیک پرورد ادات ایت پرم رکه
پیدا شد او ترا هرتیک پرورد ادات ایت پرم رکه

حلول اول در ماهی — وَسِ سِی مِچِه اَسِی مِچهنا مَنائک اجمیر

بعد از آن خدا حلول کرد در ماهی پیغمبران حضرت ماهی منائک اجمیر

اگر سَین اِچا اوت پرتشیت اسو امتر پوتر

اگر سین اچا اوت پرتیت اسو امتر پوتر

حلول چهارم در کاریت — پنویر وَسِ سِی کوریاب ۲ سِی کوریا مَنا

پنویر بعد از آن حلول کرد در کاریت پیغمبران حضرت کاریت

بسَین پیاث دِکیاث پرجاپت اگر سَین قل پیم

پرتیاث دکیاث پرجاپت اگر سین قدیم

دَوِل وَسِ سِی وا ۱ اسِ سِی وا ۱ مَنا کیس کتری

حلول پنجم در خرگ — دوکل بعد از آن حلول کرد در خرگ پیغمبران حضرت خرگ کیس کتری

وَسِ اَشنا وِنس کابیت گوتم اَت هَرِیک

وی اشناو نس کابیت گوتم اَت هریک

حلول پنجم در تیر — وَسِ سِی تَرسی ۳ سِی تَرسینا مَنائک کوچک

بعد از آن حلول کرد در تیر پیغمبران حضرت تیر ترسنائک کوچک

دِیک کیس وِدنکیس وِدنک وَسِ سِی وا ۱ یمن

دیک کیس ودنکیس ودنک بعد از آن حلول کرد در دایمن

حلول پنجم در دایمن — وَسِ سِی وا ۱ یمنا مَنا اَتا پرو تمی جی اِسرین

پیغمبران حضرت دایمن ماناتا پروتمی جی اسرین

جولگن

جولگن وَسِ سِی فرسیرام ۳ سِی فرسیرا مَنا

جولگن بعد از آن حلول کرد در فریرام پیغمبران حضرت فریرام

دگ نگ جوجات کنب الیف اچیپال جسرت

دگ نگ جوجات کنب الیف اچیپال جسرت

وَسِ سِی رام ۱ سِی رامنا پدم جسودن

بعد از آن حلول کرد در رام پیغمبران حضرت رام پدم جسودن

وِیرپاز واسدیو وَسِ سِی کرسنجی کان ۸

ویرپاز واسدیو بعد از آن حلول کرد در کرسنجی کان

سِی کانا پریکت جنجی سوستان بودستان

بدنام پیرزیت

واز چوب بندگی پیغمبران حضرت کان پریکت جنجی سوستان بود ستان

زانیده ۸ وِین وِجراج وَسِ سِی بُت ۹ سِی بُت نا

وین وجراج بعد از آن حلول کرد در بد پیغمبران حضرت بد

شیش شام سلام ملکان اسلام هاروت سامان

از ملک شیش شام سلام ملکان اسلام هاروت سامان

ساوان عدنان نزان میزان الیاس مالک

مک ریک کظیم کنیان نشریت قتیال کالب

لبی کاب مرا ذ کظیم مطهر عبد المناف

ابو هاشم عبد المطلب ابو طالب وَسِ

حلول ششم در فریرام — فریرام پسر برهمنی بعد از قوم هنود و بسیار زور آورد پهلوان بعد

حلول هفتم در رام — رام پیر جسرت زیت و جسرت از جمله پیغمبران فریرام زیت و نام پادشاه قوم هنود بعد

حلول هشتم در کرسنجی — کرسنجی پسر واسدیو و بسیار زنا میکرد و او را نامهای بسیار داد و از جمله کان زیت و حاکم شهر متراد اطراف آن بعد

دین سری شاها مولا مرتضی علی ۱۰ ابو تیغ ۴۶
بعد از آن حول کرد شاه مولا مرتضی علی بیت نامه جلال دشمن
شاها جیحون پوج و چون ابو طالب ولی
خدایان را بخوانید بحسب قول ابو طالب ولی
۱ حق مولانا شاها علی ۲ حق مولانا شاها حسین
۳ حق مولانا شاها زین العابدین ۴ حق مولانا
شاها محمد باقر ۵ حق مولانا شاها جعفر
صادق ۶ حق مولانا شاها اسماعیل ۷ حق
مولانا شاها محمد بن شاها اسماعیل
۸ حق مولانا شاها سادیا تائم ۹ حق مولانا
شاها رضی الملک ۱۰ حق مولانا شاها وفی الملک
۱۱ حق مولانا شاها تقی محمد ۱۲ حق مولانا
شاها مهدی عبد الله ۱۳ حق مولانا شاها قائم علی
۱۴ حق مولانا شاها منصور علی ۱۵ حق مولانا شاها
متین علی ۱۶ حق مولانا شاها عزیز ۱۷ حق مولانا شاها
حاکم علی ۱۸ حق مولانا شاها طاهر حسن ۱۹ حق
مولانا شاها مستنصر بالله ۲۰ حق مولانا شاها زین ۲۱

مولی دهم در مرتضی علی

مراد عبد الله است و اول خلفای مصر بعد و قائم علی و منصور علی و معز تا زمان جیبار از اجداد مولی عبد الله است و از خلفای مصر

حق مولانا شاها ادیب ۲۲ حق مولانا شاها مهتدی دین
۲۳ حق مولانا شاها قاهر علی ۲۴ حق مولانا شاها
علی ذکی بنا سلام ۲۵ حق مولانا شاها علاء دین
محمد ۲۶ حق مولانا شاها خوند جلال دین حسن
۲۷ حق مولانا شاها علاء دین محمد ۲۸ حق مولانا
شاها رکن دین خورشاه ۲۹ حق مولانا شاها شمس
دین محمد ۳۰ حق مولانا شاها قاسم شاها ۳۱
حق مولانا شاها سری اسلام شاها ۳۲ حق مولانا شاها
مستنصر بالله ۳۳ حق مولانا شاها عبد سلام
۳۴ حق مولانا شاها غریب مرتضی علی ۳۵ حق مولانا
شاها نور دین علی ۳۶ حق مولانا شاها مراد مرتضی علی
۳۷ حق مولانا شاها نور الفقرا علی ۳۸ حق مولانا شاها
نور دین علی ۳۹ حق مولانا شاها خلیل الله علی ۴۰ حق
مولانا شاها امین الدین ۴۱ حق مولانا شاها سیف علی
۴۲ حق مولانا شاها حسن علی ۴۳ حق مولانا شاها
قاسم علی ۴۴ حق مولانا شاها ابا الحسن علی
۴۵ حق مولانا شاها خلیل الله علی ۴۶ حق مولانا شاها

مراد علی ذکر السلام است و موسس طریقه بلاده و اما علیه بعضی جایها در کتب تواریخ مذکور

مراد خواجه جلال الدین و او را جلال الدین سلطان سکفته نیز جایها در تواریخ مذکور

مراد رضی احمد و وزیر او محمود است

مراد عز الدین الله است و مراد خلفای مصر بعضی

مراد مستنصر بالله است

حق مولانا

حسنعلی حاضر جومق جودنی واید کیتوب توبه کده سوبوق
حسنعلی حاضر وقت مالک زمانه نوبتاوست حالا اوا یرتش بکمینه
امام هادی المهدی صاحب الامر صاحب اغا
امام هادی المهدی صاحب الامر صاحب اغا
خان صحی گیتوب تاد نهاد انت گروه ای اداتی اغا
خان البته نجات دهنده جماعت است امیدگاه بیاران و یاست اغا
علیشاها داتاد اخی جومق جودنی یا علی یا علی
علیشاه بخشنده مالک آخر الزمان یا علی یا علی
یونی اجی ویل یاشاها حسنعلی الله هت تون
خاتمه نامه از شاه حسنعلی الله این جا توئی
ماتک تون اهی تون هونک تون اول تون اخر تون ظاهر تون
انجا توئی تو هستی تو خواهی بعد اول توئی آخر توئی ظاهر توئی
باطن تون صاحبی جومق کل یتی رحمان اهی سجیل
باطن توئی صاحب الزمان مالک همه رحمان هستی سجده
تسبی ستهتی یاتی دستی اوتاز چاتیالی امام
تسبیح برای نیمه شب بفرده خدای طول کنیه و چهل شبی امام
قائم گی فی یوماکه امام اجنگ زمان افریدگار
نگاه دارنده آدمی امام این وقت زمان آفریده کار
اوینی

اوینی یتیپی اداز سهی شاها دمی کنک
خلق کننده وقت کننده امیدگاه ما آن خدائیت باشنده در
عراق مین سرجنهاز مسی اروسونهاز ست یتیه
ملک عراق پیدا کننده تمام عالم مذهب حق را
سلادنهاز قائم کریم خداوند حضرت بزرگ
درست کننده قائم کریم خداوند حضرت بزرگوار
سیری شاها حسنعلی نور پاک مولانا علی سجده دیو
حضرت شاه حسنعلی نور پاک مولانا علی سجده چهارم
چوتوبنج یاتی علی اللهم یا مولانا
بکنید دعای پنج فقره
ملک سلام و مهیک سلام و بک سلام الیکم
الف سلام اغسنی یا مولانا ملک سلام ۱
فضل برحمت کن یا مولانا ملک سلام و
مهیک سلام و بک سلام الیکم الف سلام
اغسنی یا مولانا ملک سلام ۲ لطف کرم
کن یا مولانا ملک سلام و مهیک سلام و
بک سلام الیکم الف سلام اغسنی یا

مولانا ملک سلام سر الاحول وقوت کن
یا مولانا ملک سلام و مهیک سلام و بیک سلام
الیکم الف سلام اغسنی یا مولانا ملک
سلام عز زود بزود فریاد فریاد برس
یا مولانا ملک سلام و مهیک سلام و بیک
سلام الیکم الف سلام اغسنی یا مولانا ملک سلام
قیل پنج پاتی جی اللهم سیدی یا مولانا انک
خاتمه دعا پنج نوبه اللهم سیدی یا مولانا بیار
مدتی در موردام کادت صبابی رمت حرمتی
مدد کننده درمانده‌ام برای ثواب رحمت کن بحرمت
سیجی محمد ادبی علی محمد یک خدا
را بنگر محمد عربی علی و محمد یک خدا بینید
حق شناشی دفی بلا لا الا الا الله محمد
حق شناسی برای دفع بلا بگو لا اله الا الله محمد
رسول الله امیر المؤمنین علی صحی الله
رسول الله امیر المؤمنین علی الیه الله اصت
کروی پنج سنت نوباد تترلیس کروی دو تاج
بوالطه پنج کرور و هفت کرور و دوازده کرور جمله بس و سه کرور

پرساد

پرساد کروی پنج پانک وج پرساد کروی ادائی مومن جی پرساد
عباد رحمت بکنید و بوالطه پنج نوبت رحمت بکنید و بوالطه مومن و پنج رحمت
کروی اولیا انبیا جی پرساد کروی پنج تن پاک صاحب جی
بکنید و بوالطه اولیا و انبیا رحمت بکنید و بوالطه پنج تن پاک خدایا
پرساد کروی سوالاکه بنی گت پیر جی پرساد کل گت
رحمت بکنید و بوالطه یکصد و بیست و پنج هزار جماعت پیغمبران و بوالطه
روح جی پرساد کروی سوهاد تو دیدار جی پرساد
جماعت ارواح رحمت بکنید و بوالطه دیدار خوش نمار خوت رحمت
کروی اومان سنی چتانی دی تج نام سنی ذادی دی
بکنید از درگاه خود نوربده از نام خود یاری بده
رده مرلودادی کریا مرد راسی اونز اپورا اس
دل را متزلزل مکن اعمال را ضایع مکن ناقص و کامل و
ونتا اوتار پاز کروی برکت دعا سا نجی سومنی
امیدوار را نجات بده به برکت دعای شام و خفتن
صبوح جی وقتی کیس امر پوتیا شاها جی درگاه
وصیح پرستش کنید بدنوال را در درگاه خدای
مین قبول کن مولانا شاها حسنعلی سجده
قبول کن مولانا شاه حسنعلی سجده

پوغ شاها دیدا انج بنج دی سجدلی دیو پوغ تسبی

بعد از آن مصافحه شاه دیدار کرده سجده بکنید بعد از آن تسبیح را

کدی هی پرج علی الله یا شاها راهی غ

گردانیده این را بخوانید علی الله رحمت ای خدا از مسافرین

درگاهی غ امن دادی غ عشق دادی غ بنج پائی غ

و حاضرین درگاه و مطیعان حکم و عاشقان و برادران مصافحه

ای توشی نهج دیدا ازدی غ یا علی وات تون گات

راضی بشو و دیدار خودت را بنما یا علی در راهها تو کنار دریا

تون جی تون تر تون الهی غ تون هونلی تون ظاهر تون باتون تون

تو در آبها تو در خشکی تو تهی تو خواهی بود ظاهر تو باطن تو

دست بدست یکدیگر دهند و مصافحه کنند

درس من دامن شماد تلیتا آخرت کیس امن

دست من بدامن شما در دنیا و آخرت کیس بی

پوتمین شاها جی درگاه میتی قبول کر مولانا شاها

زوال را در درگاه خدائی قبول کن مولانا شاه

حسنعلی سجدی غ علی الله یا شاها

حسنعلی سجده آشتم علی الله یا شاها

فضل برحمت کری غ کل بلاتن دف کری غ جیرک

فضل و رحمت کن همه بلاها را دفع کن زنده را

جوت

مصافحه کرده در دست بعضی مصافحه نقطه شاه دیدار را بگویند

مراد از بنج پائی کسانی هستند که ایمان کامل با خاکان داشته باشند و در وقت ملاقات دست بدست یکدیگر دهند و مصافحه کنند

جوت دی غ موغ ای مخ دی غ جنی جابند ابگ تنی جا

روزه مرده را نجات بده آنها بلکه شکسته شده

جیتو سوتاه کری غ خیر پیدا کری غ سیر دف کری غ

بجانان راحت کن خیر را ظاهر کن شر را دفع کن

نهج دیدا ازی نصیب کری غ برکت دعا سا نجی سوتنی

دیدار خودت را نصیب کن برکت دعا شام و خفتن

صبح جی فنی کیس امن پوتمین شاها جی درگاه میتی

وصبح پرستش کنیم بی زوال را در درگاه خدائی

قبول کر مولانا شاها حسنعلی سجدی

قبول کن مولانا شاه حسنعلی سجده هفتم

سجدی میتی هی غ چوچ یا شاها پیر و کیل جمل

در سجده این را بگوید ای خدا و پیغمبر و وکیل همه

جماعت مادر پیدر خیتی حسانی ترجنب مرد بندی

جماعت را و مادر و پدر را خویش و خویشان را زنده و مرده را و بنده

پیر یا تون گنه کار یا شاها تون بخشی غ بخشنهار

ترا یا گنه کار را ای خدا تو به بخش که بخشنده

لا الا الله والحی القیوم لا الا الله

والوصی الرحیم لا الا الله والرحمان
الکریم لا الا الله والرحمان الرحیم لا الا
الله والمالک یوم دین بحق ایاک
ایاک ونیاکن برهمک یا راهین یا علی
بسم الله رهمان رهیم یا علیا مظهر
العجائب تجده اهونا لکف نوائب کل هما
وغما ستنی لی بولایتک یا علیا یا علی
جو کار دیج جی اگر دعا صبح جی هئت صبوح
برخو بدمید اگر دعای صبح باشد تسبیح
صادق جی تسبیح کنج جی بوعه پنج تن پاک جی دعا دیج
صبح صادق را گردانیده بعد از آن دعای پنج تن پاک بخوانه
حضرت نبی محمد مصطفی صلاة الله علیه وسلم
حضرت مولا مرتضی علی حضرت بی بی فاطمه زهرا
رضی الله تعالی عنه حضرت امام حسن
حضرت امام حسین کنج شهیدان کربلا
جی وسیلی کنی امر بر تمین شاها جی درگاه مین قبول
برسنی سبب بدنوال را در درگاه خدائی قبول

تعریف تسبیح صبح صادق

کن مولا

کن مولانا شاها حسنعلی شیخ ۸ بوعه دعا
کن مولانا شاه حسنعلی سجده هشتم بعد از آن دعای
گنت پیر کید دیب تی مین پیر جیون پوتهون پرنیون
جماعت پیغمبران را بخوانید و در آن بیت های پیغمبران را بخوانید
آ پین اول بنی محمد مصطفی صلاة ۲ پین
امام حسن ۳ پین امام قاسم ۴ پین امام جعفر
شاه ۵ پین زین العابدین ۶ پین امین احمد
۷ پین سنت گر نور ۸ پین ایندر امام دین ۹ پین محمد
منصور ۱۰ پین غالب دین ۱۱ پین عبد الجلیل
۱۲ پین مستنصر بلا ۱۳ پین احمد هادی ۱۴
پین هاشم شاها ۱۵ پین محمد شاها ۱۶ پین محمود
شاها ۱۷ پین محب دین ۱۸ پین خالق دین ۱۹ پین
عبد المؤمنین ۲۰ پین اسلام دین ۲۱ پین صالح
دین ۲۲ پین صلاح دین ۲۳ پین شمس دین ۲۴ پین
نصیر دین ۲۵ پین صاحب دین ۲۶ پین صفا دین ۲۷
پین حسن کبیر دین ۲۸ پین تاج دین ۲۹ پین قدر الله
جو مردی ۳۰ پین حیدر علی ۳۱ پین علاء دین ۳۲

سلسله پیغمبران

پیر قاسم شاها ۳۳ پیر نصیر محمد ۳۴ پیر بابا
اغا هاشم شاها ۳۵ پیر محمد جماع ۳۶ پیر اغا
عزیز ۳۷ پیر مراب بیگ ۳۸ پیر اغا علی اکبر
بیگ ۳۹ پیر اغا علی اصغر بیگ ۴۰ پیر مرزا
شاها حسنعلی ۴۱ پیر مرزا شاها قاسم علی
۴۲ پیر اغا شاها آقا الحسنعلی ۴۳ پیر مرزا
محمد باقر ۴۴ پیر سرکار ما آقا سلامت ۴۵
پیر اغا شاها حسنعلی ۴۶ پیر اغا علی شاها
دانا زحاضر جود محمد جودنی یا رب حق اهوند کل
بخشنده حاضر وقت مالک زمانه یارب بحق وجه کل
گلشن بتول بخشی مارا بفاطما دختر رسول
گلشن بتول به بخش مارا بفاطمه دختر رسول
دعا گفت پیر کرک رسانی جی وتی کیس امر پوتین
دعا بجماعت پیغمبران برسانید پرسش کسر بدنوال را
شاها جی درگاه مین قبول کر مولانا شاها حسنعلی
در درگاه خدای قبول کن مولانا شاه حسنعلی
و منجی دعا گفت سهیل بازگر اولیا انبیا
و سجده نهم دعا بجماعت سهیل و بارکر و اولیا و انبیا

مراد از ما الله
یا در اقا خان است
و از جمله پیغمبران است

علیشاه در زمان حیات
اقا خان پیغمبر بوده
و بعد از اقا خان
بمنصب خدائی رسیده
و پیغمبر شهاب الدین
و پسر علیشاه است

بارکر لقب پیر
صدر الدین است
و از جمله پیغمبران است

ستر شهو

ستر شهو سو حسنعلی گفت جمل جی روح دکی سرک رسانی
و هفتصد هزار از نسل حسین و همه جماعت ارواح عباد و زنها و برسانید
جی وتی کیس امر پوتینا شاها جی درگاه مین قبول
پرسش کسر بدنوال را در درگاه خدای قبول
کر مولانا شاها حسنعلی سجده ۱۰ پنج تن پاک
کن مولانا شاه حسنعلی سجده دهم تسبیح پنج تن پاک
جی تسبیح کدی سجده دج سجده ۱۱ پوی حسین
را گردانیده سجده بکنید سجده یازدهم بعد از آن
نیت جی دعا دیجی یا شاها حسنعلی الله
نیت جز کرده دعا بخوانید ای شاه حسنعلی الله
تون اول اخر خیر کری ظاهر باتون خیر کری
تو اول و آخر خیر بکنید ظاهر و باطن خیر بکنید
هت مانک خیر کری دین دنیا خیر کری اته
این جا و آنجا خیر بکنید دین و دنیا خیر بکنید در هست
پهر چو سنه کری مین خیر سلامتی کدا دی وات گات
پهر که شصت و چهار کرده است بخیر و سلامتی بگذرانی راه ما را و کنار دریا ما را
راها مسافر را هی درگاهی کی مینی ماهیت کی
و راه مسافرین را و راهی ها را و درگاهی ها را و فوقانی را و عزیزان را

پنج تن پاک
تسبیح بکوید
پنج تن پاک

پهر عبادت از زمین
بعد از دست و هفت کرده
بعد از دست و چهار
پهر شصت و چهار کرده
یعنی شصت و چهار کرده
و مراد دست و چهار
بعد شبانه روز است
بعد از دست
پهر دو دریا هست
پول برای آنها
پهر دو دریا هست
سهیل در آنجا نزد
باشد

یارِ دوستند ای پنج بائی ع یک پر یهی انج خیر

یاران و دوستداران را و برادران مصافحه را و غریبان را خیر

کرعی آل علی نبی ج خیر کرعی گت جمل

بکنید آل علی و نبی را خیر بکنید همه جماعت

ج خیر کرعی یا علی ذک ظالم کنارت بر شیطان

را خیر بکنید یا علی حفظ کن از ظالم و حفظ از شیطان

کنارک تن کنا جنیک تهجی ساینیاء ناء

و حفظ کن از یک نگه بحق تو معرفت ندارند

یا علی تو ف خیر کرعی خیر جی دنی پنج ساهاج

یا علی تو خیر بکن برای خیر تفریح را در درگاه

درگاه میں قبول کر مولانا شاها حسنعلی

خدای برحق قبول کن مولانا شاه حسنعلی

ت کنا سجد دیو سا سجد میں هی چنو

بعد از آن سجده بکنید و در سجده چنین بگویند

آدیو سجد الامر یا علی محمد

اول سجده بکنید خدایا بیامرزد علی و محمد

گت جمل جی مشکل اسان کر ۲ دیو

مشکل همه جماعت را آسان بکنید دوم سجده

سجد الامر یا

سجد الامر یا صاحب ست جو کانگو

بکنید خدایا بیامرزد خدایا کانگول بر حق را

قبول کر ۳ دیو سجد الامر یا

قبول کن سوم سجده بکنید خدایا بیامرزد

صاحب کر پیر جو بول مت کر ۴ دیو سجد

خدایا قول راه نما و پیغمبر را بشنو کن چهارم سجده بکنید

الامر یا صاحب را هی درگاهی ع دیو بجیاء

خدایا بیامرزد خدایا راهی را و درگاهی را بخانه برسان

دیدار نصیب کر ۵ دیو سجد ت صاحب

دیدار نصیب کن پنجم سجده بکنید خدایا

ستهید یاد کر ج او لا ج کلام میں ستک دیج

سید یا یک او لاد یاد کرند در کلام انها قوت بده

۶ دیو سجد ت صاحب انپانی ج بند از فتح برکت

ششم سجده بکنید خدایا در خانه خود اکبها و آب برکت

فتح ۷ دیو سجد ت صاحب کرجی انشا کر ج

بده هفتم سجده بکنید خدایا قرض قرض داران را ادا

لاء فردی ان جو کاز ساج ت ۸ دیو سجد

کن و محتاجان را کارساز باش هشتم سجده بکنید

کانگو از جمله عبادات لال ده و بسیار اهمیت ت آن دارد

مراد از خانه خانه انامان ده

یاد کرد لقب پیر صدر الدین است و از جمله پیغمبران ده

ت صاحب دین جا دشمن دف کر ۹ دیو سجدت
خدایا دشمن دین را دفع کن نهم سجده بکنید
ت صاحب در کان مین سرا ایشون خوشحالیشون و دا ایشون
خدایا در خانه فرح و خوشحالی و مبارکی
کر ۱۰ دیو سجدت صاحب را جاک راج دیع
کن دهم سجده بکنید خدایا سلطان را سلطنت بده
بر جاک سکه دیع ۱۱ دیو سجدت صاحب گت جمل
و رعیت را آسایش بده یازدهم سجده بکنید خدایا همه جماعت را
جیشون منگو دیع یون مرادون حاصل کر ۱۲ دیو سجدت
حاجت و مطلب دلشان را و مرادشان را حاصل کن دوازدهم سجده
صاحب بد بوان جا بندی خلاص کر ۱۳ دیو
بکنید خدایا ایران قیدی را از قید خلاص کن سیزدهم سجده
سجدت صاحب سیگو سوا دیع کر بر گت تی ۱۴
بکنید خدایا بر دوش سوار بشو و ظاهر شو چهاردهم
دیو سجدت صاحب مشکل آسان کر خیش
سجده بکنید خدایا مشکل را آسان کن پانزدهم
پیدا کر دکی و ت مهادن چ ا ز ا ز کناه
ظاهر کن و محفوظ دار از عذاب روز قیامت پانزدهم

دیو سجدت

دیو سجدت ت علی محمد گت جمل جی دیو
سجده بکنید علی و محمد تضرع و زاری همه جماعت را
قبول کر دیو کت بیانت جی ساز سنبان
قبول بکنید بدهید از آنچه منفعت کرده به و خورده به و دفعی را
او چیشن پاچیشن دفع جب دام ساز سنگان مین ر جا
و آنچه بنفع گرفته به اگر چه بکبول و سه بس پولی باشد در سرکار بدهید
یا ز الامیا من لا علی منگو دیون مرادون حاصل
برادر خدا بیامرزد مولا علی مطلب های دل را و مرادها را حاصل
کنیا یوء غریب میرزا التبی کذب خیش
بکناد بعد از آن تیغ غریب میرزا را گردانیده نیست
نیت دعا دی ن کلمه پرج مدت علی
دعا خیر کرده این کلمه را بخوانید مدد علی
شفایت رسول اطاعت خدا حضرت قبول پیر
و شفاعت رسول و اطاعت خدا حضرت قبول پیر
منگو نور ن فریاد پیر شمس جوت ن فریاد
منگو نور را فریاد پیر شمس جوت را فریاد
پیر علی اکبر بنگ ن فریاد پیر علی اصغر
پیر علی اکبر بنگ را فریاد پیر علی اصغر

یعنی قوالخانه را و آنچه بذمه گرفته که باو بدهید

یعنی تیغ بگویه غریب میرزا

بیگ نی فریاد پیر میرزا محمد باقر نی فریاد

بیگ را فریاد پیر میرزا محمد باقر را فریاد

پیر سلامت مانا سلامت نی فریاد پیر آغا

پیر سلامت مادر سلامت را فریاد پیر آغا

شاها حسنعلی پیر آغا علیشاها نی فریاد

شاه حسنعلی پیر آغا علیشاه را فریاد

این کلمه کلمه پاک اشهد ان لا اله الا الله

این کلمه کلمه پاک اشهد ان لا اله الا الله

اشهد ان محمد رسول الله اشهد ان امیر

اشهد ان محمد رسول الله اشهد ان امیر

المومنین علی ولی الله هی جنده قائم پایشا

المومنین علی الله ولی الله زنده است موجود یافته ام

الله جودیدان محمد جی سفائیت سفائیت

دیدار خدا و شفاعت محمد بسبب شفاعت

محمد سنی مومن بهشت لهوندا اونایوب ما

محمد هر مومن بهشت را می یابد ناقص را و کامل را

اسونتا اونار پاز کری یا شاها حسنعلی

وامیدوار را خلاصی و رهائی بده ای شاه حسنعلی

المون

المون موت حق دعا تمام شد

مرگ و موت حق است دعا تمام شد

لکتنگ الادین غلامحسین جایا علی وانچ جا

نویسنده الادین پسر غلام حسین از طرف او یا علی بخوانید

سوینت ۱۹۳۰ جاسر اون تاریخ ۱۱ لکتنگ بابول غلام

سنه ۱۹۳۰ تاریخ هفدهم ماه مراون نویسنده بابول پسر غلام

حسین جا سلام و انچ جا خانه آوادان

حسین از طرف او سلام بخوانید خانه آبادان

بنده درگاه غلامحسین جا جیانی آجا

بنده درگاه غلامحسین پیر جا از طرف او یاد کرده

یا علی مدت و انچ جا جا ذکر پیر سلامت جو نوکر

یا علی مدد بخوانید و نوکر خاص پیر سلامت است

خاص هر مومن لیک واجب است پنج فرزند

هر مومن را واجب است که فرزند خود را

حقیقت جو رست سپکا وچ آخرت مین بند جو جوتلک

راه حقیقت یاد بدهد تا در آخرت سبب نجات خود شود

تی عین ماتیر جو کوند او جار جی پیر گناه

و آباء و اجداد و والدین و نسل خود را از گناه پاک کند چنانچه پیر در گناه

بنده غلام سلطان
نامین جا نامی
وخیر بعد غلام نامی
است و از جمله
میران است

این تاریخ نمودار
مطابق است با
هفدهم ماه رمضان
۱۲۹۷ المبارک
هجری

میتن فرمای اهوت دن دن تنو پر پوا ترجینا گوز
فرموده است که خوش بحال خوش بحال آنکسیکه در فنش
ماه ایلنه ستی ستی فلا را اهانی دن دن پهلاج شکودن وجینا
یک مؤمن باید مثل شتر تارا از درون و پهلاج کرایی سه نوز در
ترزهینا دسوجلب اونی ست پلنه پوز سر و عنک پلنه
اطاعت شکور ثابت قدم بعوذ تامل نمایند و آنها براه است خوب عمل نمود
لک پوتاتلب پاترک گوز جج فرزندک دعاتا خیز
که بدرجه بلند رسیدند حال برای خودمان لازم است و فرزند خود را
خیز یاتا یعنی حق واجبات منتج مستقیم دونون
دعا و خیرات یعنی در حق و واجبات مستقیم ما نزد را
سکا جج ت عاقبت سوذی با علی
یاد بدهیم که عاقبت بخیر شویم یا علی

تمام کتاب کتبه لنفسه محمد بن صادق الحسینی الطباطبائی
فی بلدة سامرا صلی الله علی الائمة المدفونین فیها
وعلی السیدتین الطاهرتین الراقدتین بجوارها فی یوم دلیت
۸ تدرجب المرجب ۱۳۰۴

در ایمان کامل باین مذهب داشته و همچنین در و پهلاج و در کامل الایمان بعد از در این مذهب

خاتمه الیست در آنچه متعلق است به نسب افغان و اجداد اش که
موافق آنکه بحضرت امیر المؤمنین منتهی میشود پس میگوییم و ما آنچه از
مورخین و علماء انساب در خصوص نسبشان تحقیق نموده در این اوراق
نقل میکنیم تا صاحبان بصیرت بعد از اطلاع بآن یا باختیار ما اکتفا نموده
تکلیف خود را بدانند یا خود بکتب تواریخ و انساب رجوع نموده و تکلیف
حال شان نمایند البته توانی دست هل را در این باب نخواهند جایز دانست
چه اینکه باین واسطه رساله ملوکت در بیه از حقوق الاخوت میگیرند
و میگویند در درجه مودت صرف میکنند زیرا که حال شان از این جهت بر احدی
مخفی نیست پس میگوییم آنچه از کتب انساب و تواریخ مستفاد میشود
این است که این نسب ناحیه و خودشان در کتاب خود مرقوم داشته
و بآن وسایط مدعی انتساب مزبور از وجوه عدیده باطل است
وجه اول آنکه ایشان ادعای انتساب بحضرت صادق ع
میکنند از جهت اسمعیل و آن بزرگوار در زمان حیات پدر عالیمقدار
خود راه جنان پیموده و در کتب اخبار و تواریخ ذکر شده و
اسمعیل مزبور صاحب زن و فرزند بوده و علماء رجال و محققین
انساب که بنیان بر ضبط اسامی و شرح حالات کافه منتسبین
بائمه ع امام بعوده هست ابداً اثری و ذکری نفرموده اند و فلان

فلان پسر اسمعیل است با اینکه می‌بینم و احوال کافه مصنوف سلامت را
از بنی العباس و بنی جعفر و بنی عقیل و غیر ایشان از احفاد
عبد المطلب مفصلا مرقوم داشته‌اند بلی جناب فخر الفضلاء
والمحققین قاضی نور الله شوشتری انار الله برهانه در کتاب
مجالس المؤمنین مینویسد که در بعضی از تواریخ مسطور است
که اسماعیل را پسری بود محمد نام و ابراهیم و در هیچ از آن
مورخ ذکر نوه‌ها از مصنفات خالی و تنگ‌دست نبوده
میتوان اعتماد بقول او کرد یا نه در تاریخ زبدة الاخبار
مینویسد اسمعیل بن جعفر ع قبل از پدر خود وفات
یافت و اولاد محمد اولاد نگذاشت و این محمد در بغداد
بلا ولد فوت شد وجه دویم آنکه ایشان مدعی‌اند
چنانکه در سلسله نسب نامه ذکر کرده‌اند و یکی از
اجداد ایشان عبید الله ملقب بالمهدی است اگرچه
در سلسله جدول عبید الله مینویسند ولی اولاد جدول را که ذکر میکنند مثل قاسم
علی و منصور علی و معز که مینویسند و عزیز و حاکم علی و ظاهر حسن و مستنصر باللّٰه
و مستعلی علی مینویسند معلوم میشود که جدول عبید الله است و اول خلفای مصر است
و این جدول با کافه اولادش از ملوک مصر اگرچه مدعی بوده‌اند که از اولاد

اسمعیل

اسمعیل بن امام جعفر صادق ع است ولی مورخین علماء و محققین علم انساب
از زمان خودشان الی زمانهای اخیر در فسادشان کرده‌اند و خلافات عدیده در
نسب جدول ذکر میکنند اسمعیل ابی الفدا که از موثقین مورخین است در
تاریخ خود مینویسد که علمای انساب بقطع نسب جدول را انکار کرده‌اند جز در اسماعیلیه
که قائلند بامامت اسمعیل و در تاریخ زبدة الاخبار مینویسد و علاوه
اسماعیلیه طبقه اول طبقه اسمعیلیان مغرب و آنها چهارده نفر بوده‌اند
و مدت سلطنت آنها در مغرب زمین و افریقیه و مصر صد و شصت و
هشت سال بوده و همه آنها اعتقاد حلول روح الهی در بدن عنصری ائمه
و سلاطین و علماء و عوام دارند و محرمات را حلال میدانند و اول
اسمعیلیان مغرب محمد الملقب بالمهدی است و این جدول خود را از
اولاد اسمعیل بن جعفر صادق ع میگرفت و نسب خود را باین طریق
میرسانند که محمد بن عبد الله بن قاسم بن احمد بن محمد بن
اسمعیل بن جعفر الصادق ع و دعوی امامت نمود در سنه ۲۹۹ هجری
و نود و نه هجری در مغرب خروج کرد و بر مملکت افریقیه متولی شد
امّا علمای نسب در این دعوی او را تکذیب نموده‌اند ابو بکر و مقتدای
همه نسابان است بر تکذیب و دیگر علمای نسب دان همچنین و در ده و سایر
شیعه متقدمین نیز منکر نسب او بوده و علمای نسب او در حقیقت کار او

که او اختلاف دارد نسابه مغرب گویند که از اولاد عبدالله بن سالم بصری است
و پدر او در بصره نزول داشته و نسابه عراق گویند که او از نسل عبدالله بن میمون
قداح رافضی اهوازی است و در تاریخ ابی الفدا مسطور است که نام جد محمد
بعید بن الحسین بود و این حسین وارد سلمیه شد روزی در حضور او
وصف زنی را نمود که از شخص بعول جداول بود در سلمیه و شوهرش
فوت شده بود حسین آن زن را در حباله نکاح خود در آورد و آن
زن را پس از مرد بعول جداول و حسین را چون اولاد بعول آن
پدر ابسیار حرمت میداشت و در تربیت آنها کوشیده و تادیب
کامل نموده اسرار دعوت را باو آموخت و اموال و علامات دعوت را
باو تسلیم نمود و بعد از موت حسین مزبور داعیان اسمعیلیه
بنام او دعوت نمودند و بالجمله اجلاء علماء تاریخ و انساب نسب
جد را منکر نه و این مطلب مستفیض و مشهور است بین انام که است
جز آنکه در روضة الصفا و تاریخ ابن اثیر و شامی و ابن خلکان و ابن
خلدون و ابن ابی الوعز ابن ابو شیبه نوشته اند در زمان قادر بالله
از خلفاء عباسیه در نسب جد محمد خلاف نموده محضر نوشته سادات
و قضات دار الخلافه بر او حد زده و از جمله ایشان بود شیخ
مفید و سید مرتضی علم الهدی و سید رضی و ابو العباس ابیوردی

سلمیه قریه ایست از شام

و ابو حامد اسفراینی و ابو الفضل شول و ابو جعفر نسفی حال باین خود شخص
جاده انصاف پیموده اگر از ملاحظه کلمات قوم بعد تدبر تعقب اثر
کنند و الا منتظر اظهار دراین امر ندارم وجه تسمیه این دسته را بقول
گیم که اسمعیل را فرزندی بود و جد این همه گفتگو او در نسبش بود
از اولاد اسمعیل است باز میگویم که نسب حضرات آقایان بجد
منتهی میشود و بعد از جد هم منقطع شده است و قبل از بیان این مطلب
مقدمه بعض برادران ایمانی رسانیده به بیان دلیل میپردازیم و آن
مقدمه این است که خلفاء مصر که بعضی انتساب بامیر المؤمنین ع
بوده و در مصر و افریقیه سلطنت نموده چهارده نفر بوده و همه ایشان
شیعه اسمعیلی بوده و ادعای خلافت کرده و در مصر و اطراف آن در
کمال استقلال سلطنت کرده و داعیان ایشان در اطراف
عالم ترویج مذهب اسمعیلیه اشتغال داشتند و اول ایشان
جد عبیدالله است و بعد از او پسرش القائم بامر الله و بعد از قائم
پسرش منصور بالله و بعد از منصور پسرش المعز لدین الله و بعد از
معز پسرش العزیز بالله و بعد از عزیز پسرش الحاکم بالله و بعد
از حاکم پسرش الظاهر لدین الله و بعد از ظاهر پسرش المستنصر بالله
و این مستنصر را دو پسر بود یکی بزرگتر که اسمش نزار الملقب

بمصطفی لدین الله و دیگری احمد ملقب بمستعلی لدین الله و مستنصر اول
پسر بزرگ خود نزار را بعهد و خلیفه خود کرد و بعد از چند گاهی از
او رنجیده وصیت نمود که نزار بر اعمال این کار نکرد و او را خلافت
و ولایت عهد را به پسر کوچک احمد مستعلی تفویض نمود و مستنصر در سنه
پنجاه سال چهار صد و هشتاد و هفت وفات یافت و بعد از او همه
مردم با مستعلی بیعت کردند مگر نزار و چند نفر دیگر و از این جا
اسمعیلیه متفرقه شدند فرقه اولی مستعلیه و ایشان آنانند
که بنص اخیر مستنصر اعتماد نمود خلافت مستعلی را گزیدند و
طاعت او و اولادش را تا آخر خلفای مصریه فرض ذمه خود
دانستند و از این طایفه در اطراف یمن و هند و شام
درین زمان بسیارند و ایشان بطریقه شیعه اسمعیلیه خوب
سلوک مینمایند و علما و کتب اعتقادیه و عملیه ایشان مانند بقیه
مذاهب اسلامند و فرقه ثانیه نزاریه و ایشان آنانند
که بنص اول مستنصر اعتماد کرده و نزار را بخلافت برگزیدند
و این نزار دارای سلطنت و ریاستی نبود لکن از برای او داعیان
و مریدان چندان بودند که شرط طریقه اش را میشنودند و مردم را
بخلافت او دعوت میکردند و نزار چون طاقت قرار

له اعتقاد بخلافت نزار بنص اول مستنصر ایضا فرقه نبوده صح

در مصر

در مصر نداشت فرار با اسکندریه رفت و افضل الدوله افتکین که حاکم اسکندریه
بود از طرف مستعلی در توقیف گرفته شد و نزار معاهده کرد با افتکین
که اگر حق خلیفه بتو او نزد خود را میدهم لهذا افتکین فرمان
باحضار او آورد و رسالی اسکندریه داده و مجلس آراسته نمود و در آن
مجلس خلع مستعلی نمود و بیعت با نزار کرده و او را ملقب به المصطفی
لدین الله گردانید چون این خبر گوش زد مستعلی شد فرمان بحرب
افتکین داد و لشکر عظیم بسرداری امیر افضل روانه اسکندریه
نمود بعد از محاربات زیاده امیر مزبور فتح اسکندریه کرده نزار
و افتکین را مقید ساخته روانه مصر نمود در ریاض الجنان
مسطور است که بعد از ورود بمصر بر جمل الثقیل نشانیدند و در
نزهة الاخبار مینویسد که مستعلی برادر خود نزار را با پسر
صغیرش در حبس انداخت و هر سه نفر در زندان جان دادند
و نزاریان را کار سلطنت بالمره از دست رفت لکن دعات
و فدائیان ایشان در اطراف عالم بنشر طریقه نزار و هلاک
و اهانت نمودن کمال جهادت میورزیدند و از جمله دعات
ایشان حسن صباح معروف است که بلاحده اسمعیلیه
او را سیدنا میگویند و او چون اعتقاد بامامت نزار

نزار دانست انکار خلافت مستعلی نموده ناس را بخلافت نزار دعوت
میکرد و بعد از مصاحبت بسیار از فرقه مستعلیه از مصر بیرون رفت
پس از مدتی بقلعه الموت رسیده آنجا رحل اقامت انداخت
و کمال اهتمام در زهد و تقوی و دینداری و تقدس میکرد و اهل آن دیار
بقول او فریفته شده دعوت او را پذیرفتند در آخر رجب
سنه ۴۸۳ بر قلعه الموت و دیگر قلاع طبرستان و قهستان و رودبار
مستولی شده سلطنت نمود و چون سلطان سنجر سلجوقی از کار
خصومت او درگذشت به تفصیل در تواریخ مسطور است
کار او فروغ تمام گرفت و تصانیف پرداخت و معانی
اصول و فروع محمد ص را تأویلات میکرد و مدت سی و پنج سال
در آن ولا سلطنت نمود آخر الامر بید قدرت قابض
الارواح طریق موعود خویش را بپیمود و قبل از درگذشتن
خود کیا بزرگ نام رودباری را که در قلعه لامیسر از طرف
او حاکم بود بالموت دعوت نمود و قبل از زوال خلافت را
رتبه نیابت خاصش گردانید و منصب وزارت و تمشیت
امور را به دهدار ابو علی مفوض داشت و تأکید وصیت نمود
که باتفاق و صوابدید امیرالجیش حسن قصرانی به تنسیق و تنظیم

حکام

حکام برایا مشغول شود و کیا بزرگ مدت بیست و چهار سال بدین منوال
سلطنت نمود درگذشت و بعد از او نوبت سلطنت و مملکت داری
نامزد اولاد و احفادش شده و بعد از اولاد کیا بزرگ که بسلطنت
رسیدند شش نفر بودند اول محمد بن کیا بزرگ دوم حسن بن
محمد بن کیا بزرگ که معروف است بعلی ذکره السلام سیوم محمد بن
حسن بن محمد چهارم خواجه جلال الدین حسن بن محمد بن حسن
مشهور است بنو مسلمان پنجم علاء الدین محمد بن جلال
الدین بن حسن ششم رکن الدین خورشاه بن علاء الدین
محمد و انقراض دولت صباحیان در زمان همین رکن
الدین شد و او را تاتاریان بامر هلاکوخان در کنار رود
جیحون و قبیح هلاکش ساختند و آنچه از اولاد و احفاد و اقاربش
بلکه آنچه از نسل کیا بزرگ بود طعمه تیغ آبدارش نموده چون
آنکه هلاکوخان مأمور بود از منکو قاآن که کافه ملاحده را
از رئیس و مرؤس قطع نسل نماید لهذا بکمال جد و اجتهاد در
قتل رجال و ذبح اطفال ایشان نمود حتی زنان ایشان را بالتمام
تلف کرده و نفری از معتمدان خود را بقزوین که اهلش کمال عداوت
با ملاحده داشتند فرستاد که قوم و عشیره و اقارب رکن الدین را

خواجه جلال الدین حسن در
زمان سلطنت خود از طریقه آبای
و اسلاف خویش که ملاحده بودند
برآمده بطریقه شرع عمل
مینمود و صفای اعتقاد
خود را بدار الخلافه
نوشت و علمای عصر
بر صحت
عقیده او گواهی
دادند و او را
مسلمان خواندند و باین
سبب بنو مسلمان
معروف است
پسرش علاء الدین بطریقه
ملاحده بود و همچنین
پسرش رکن الدین
خورشاه که او نیز
ملحد بود

رکن الدین را در آن حدود ساکن بعوده بالتمام بقتل آورد و نه و
همچنین از منکوقاآن حکم صادر شد بر دار مشکر خراسان
که بضبط امور قشلاق مشغول بوده بتیغ بر ملاحده گذارد
دوازده هزار نفر از این اشرار را طعمه تیغ ابدار نمود و ماوری
دیگر هم ببلاد دیگر نامزد شد نه که هر کرا از این طایفه با متعلقان
شان یافته بر سر تا نو فنا سپرده گردن زدند و بعد از این قضیه
اثر از اولادهای علی ذکره السلام و رکن الدین خورشاه نماند
چنانچه در تواریخ مسطور است بعد از آنکه این مقدمه را انتاج
پس میگوئیم حاصل وجه سیوم آنست که جناب آقا در لب
نامه خود رقوم داشته که یکی از اجداد نزاریه مستقر است
و از برای نزار اولادی چند ذکر کرده باین ترتیب اول
هادی دوم مهدی سوم قاهر علی چهارم علی ذکره السلام
بعد از آن اولاد علی ذکره السلام را بیان کرده تا رکن الدین
خورشاه و تا در مقدمه بیان کردیم و علی ذکره السلام پسر
محمد بن کیا بزرگ امیدوار است و چهارم ملوک صباحیه
است و موسس طریقه ملاحده است و دلیل بر آنکه علی
ذکره السلام پسر محمد بن کیا بزرگ است و از اولاد نزار

نیست آنستکه او در زمان حیات پدر خود چون بحد بلوغ در سنه
رسید بهوس تحصیل علوم و کثرت اقوال بر سرش افتاد و بعد از
اندک تمدی معلومات خود را با تلبیسات شیطانی عجایب تحفه
در حیطه عبارت در آورد و عوام الناس در صفات الموت
و دعوا بر بصیرت چنین اعتقاد کردند که امام موعود که حسن صباح
دعوه ظهورش را داده همین حسن ملقب بعلی ذکره السلام
است یوما فیوما عقاید ساده الموتیان در باره او سمت
طغیان پذیرفته متابعت و مطاوعت او را بر روی جان لازم
دانستند و آن عاصی بشه او در کار چون زمانه را طوع اختیار
خود دید در خیالش خطور آمد که این دعوت با سر دیگران
تا کی و ذکر فضائل اغیار تا چند بهتر آنستکه ادعای امامت
الآن با سر خود کرده که تا بعد از وفات پدر این نخل بی ثمر مثمر
ثمر آید لهذا در نزد مریدان خود گاهی منحرفه از این
دعوی مینمود چون از ایشان مطاوعت تامه بظهور رسیده
و منکری در قبالش ندیده دعوی مزبور را جهاراً گوش زد
حقائق این عصر کرد تا آنکه این مطلب بگوش پدرش محمد بن
کیا بزرگ رسیده باحضار خلق فرمان داده بر ناخلفش

افطار بیع نمود و در آن انجمن گفت که این حسن پسر من است و من امام
نیستم و پسر منهم امام نیست بلکه من داعی از دعات حضرتم و هر کرا
داعیه خلاف این باشد کافر و بیدین است و چهل و پنجاه
نفر از کسانیکه با امامت حسن اعتقاد کرده بودند بقتل آورد
و چهل و پنجاه نفر از ایشان را از قلعه بیرون کرد و حسن از
تبعه این مقاله پریشان و از فقوبت پدر ترسان شده
اظهار عقاید آبا خود نمود ظاهرا در طعن و لعن اصحاب
این اعتقاد چنان کوشید که بالمره مطلب از خمیر بیرون
شد و بعد از مردن پدر چنان پرده ایمان را دریده که بانگ
زنان در روز هفدهم شهر رمضان پای قلعه الموت را مجمع
عام ساخته و منبر را در چهار رکن او چهار علم ملون بچهار
لون که عبارتست از سرخ و سفید و زرد و سبز نصب نموده
بعد از صعود بر منبر بجمع سامعان چنان رسانید که من امام
تکالیف شرعیه را از شما ساقط کردم و محرمات را حلال نمودم
هر چه خواهید کرده باشید و خطبه بلسان عربی انشا نموده از
منبر فرود آمد و مائده حاضر کرده مردم را امر بافطار نمود
و گفت که امروز عید قیام است مردم همه افطار نمودند از روز را

بانواع ملاهی و مناهی مشغول شدند و قصیده که در خصوص آن روز
گفته شده این شعر از اوست بر دانشت غل شرع بنا نهید ایزدی
خودم و روزگار علی ذکره السلام الی اصل جناب آقا یکی از احفاد
خود را علی ذکره السلام نوشته و ما معلوم کردیم که او پسر محمد بن
کیا بزرگ است و جماعتی از ملاحده اعتراف نموده اند که علی
ذکره السلام بحسب ظاهر پسر محمد است لکن میگویند که سید نا
یعنی حسن صباح چون از مصر بالموت آمد طفل صغیری از
نزد همراه آورده بود و آن طفل را هادی نام نهاده و در
تربیتش میکوشید چون مرد نزدیک شد و هنوز هادی
طفل بود او را بکیا بزرگ خلیفه خود قرار داده بود بعد بزرگ
چون هادی بحد بلوغ و رشد رسید روزی سنق و نعوظ بر او
غلبه کرد و زوجه کیا بزرگ را طلبیده و بعضی نوشته اند زوجه
محمد بن کیا بزرگ را طلبیده با او وطی کرد زیرا که بزعم آنها
جمیع محرمات شرعیه برای امام حلال اند و او را میرسد هر چه
خواهد بکند زوجه کیا بزرگ حامل حمل بر داشت بعد از
مدتی پسری آورد و او را حسن نام نهاد ملقب بعلی ذکره
السلام و در این اثنا هادی مرده بود و ما میگوئیم از آنچه

از آنچه در مقدمه بیان شد کذب این کلام معلوم میشود
اگر چه از اطوار این علی ذکره السلام استشمام رائحه صدقش
میتوان کرد و اگر حضرات احرار در صحت این قول راز
با حرف نداریم و بعضی از علامه وجهی دیگر بیان کرده‌اند
از برای اتصال علی ذکره السلام به نزار و آن وجه آنستکه
ابوالحسن صعیدی طفل هادی نام را از نزار در مصر بدست
آورده و آن طفل را بالموت رسانیده تسلیم حسن صباح
نموده و این مطلب را جز ابوالحسن و سید ناکس ندانسته
و ایشان هم بکس نگفته‌اند و هادی چون به حد بلوغ رسیده
تزویج اختیار نموده و از قضایای اتفاقیه روزیکه برای
محمد بن کیا بزرگ پسری متولد شده بعد برای هادی نیز
پسر متولد شده زنی طفل هادی را در جادر پیچیده بخانه
حمد مزبور آورده در جای طفل محمد گذاشته و طفل محمد را
برده بجای طفل هادی نهاده که پسر هادی در خانه
محمد پرورش یافته و این پسر همان علی ذکره السلام است
که بعد از فوت محمد بر سریر سلطنت استقرار یافته و از این
جهت است که علی ذکره السلام خود را از اولاد نزار قرار داده

ولکن

ولکن این کلام خود شهادت بر کذب خود میدهد و این کونه
مزخرفات نسب ثابت نمیکند وجه جهان آنستکه سلسله
نسبشان بعد از علی ذکره السلام هم منقطع شده است
توضیحش این است که ما در مقدمه وجه سیم بیان کردیم
که هلاکو خان رکن الدین خورشاه را مقطوع النسل نمود
و برای او عقب باقی نماند چنانچه در تواریخ ثبت است
بلکه نوشته‌اند و تمام اولاد کیا بزرگ مقطوع النسل شدند
تعجب دارم از جناب آقا که چگونه باین نسب ناپیوسته
و باین حبل گسسته متوسل باشند سلامات قریش شده
با آنکه ممکن بود ایشان را که نسب نامه برای خود جعل
نمایند که این همه مکذب تفصیلی در کتب تواریخ
و آثار نداشته باشد الحمد لله و توفیقات
شامل این احقر شد که تا کشف غوامض و حجب ظلمات را
از وجوه این باطلیکه سالها در نظر اهل حق بتدلیس
و تلبیس بصورت حق جلوه کرده بعون الله و التوفیق فانه خیر رفیق تحریرا فی ۲۱ شهر جمادی الاولی
سنه ۱۳۰۰ فی تهران

فانتقمنا منهم فانظر کیف کان عاقبة المکذبین

در این

ایام میمنت فرجام

رساله شریفه و عجاله منیفه در جواب بعضی

از شبهات باده صاحب رساله سیف صارم المسمی به

دفع المعاذیر

از مؤلفات

قدوة الاطیاب نخبة الطلاب المؤید من الباری جناب السید علی نقی

الحائری بن عالیجناب تقدس القاب توزع مآب

سلالة السادة الاطیاب المهذب الصفی

جناب المیرزا محمد علی الرضوی

الشهیر بکاشنوی بغرض اخاء سادات

و مؤمنین

در مطبع محمدی واقع بمبئی موسومی صاحب رضا صورت طبع پذیرفت ۱۳۰۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالم الغيب والشهادة وجعل السيادات افضل النجابات والسعادة والصلوة على محمد وآله اشرف السادة وخير القادة اما بعد درين زمان سمت اقتران رساله در باب سيادت بعضی از سادات شهر كشمير جنت نظير مسمی بالسيف الصارم مؤلفه جناب مستطاب سلالة الاطياب الحبر الزكی اللوذعی اللامعی الحاج السيد محمد باقر الكشميری الكابلی المدعو بباقر شاه دام علاه ديدم وبعض مقامات او را از دروغ صريح مملو و مشحون و بافتراء و اتهام مقرون يافتم لهذا با وجود تلاطم امواج فتن و تهاجم افواج محن در مقام جواب برخی از كلمات ناصواب آن فضائل مآب برآمدم و رعايت ايجاز و اختصار مرعی داشتم و بدفع المغالطات

نامیدم وعلی الله التكلان وهو المستعان قال الفاضل الماهر جناب الحاج السيد محمد باقر سلمه الله الباهر فی السيف الصارم ودرين زمان كه اطفال ولايت كشمير هم يا دميد هند محمد علی نام برادر حقيقی رسول جيو پسر آخوند قاسم جيو صاحب خوشنويس ساكن جدی بل در محوره بمبنی ادعای سيادت كرد هر چند پدر و برادرش نوشتند كه ما سيد نيستيم چرا چنين حركت ناشايسته از تو صادر شود اصلاب ما را در لد نشناسند كه سيد نيستيم چون تواند بود كه سيد شويم محمد علی مذكور پدر و برادر خود را بجبر راضی ساخت كه سيد باشند و در بمبنی اين واقعه مشهور بود كسانيكه از مردم كشمير او را می شناختند با او معاشرت و مجالست نداشتند مجب اينست كه اول تا زمانی بمحمد علی مشهور بود و بعد آيا بچه خيال دعوای سيادت نمود انتهی عين عبارته اقول عبارات مذكوره من اولها الی آخرها مقدوح و مطرود و متروك و مخدوش است بچند وجه اولاً آنكه فرموده و درين زمان كه اطفال ولايت كشمير هم يا دميد هند و حالانكه اين كلام خرافت نظام كلامیست نامربوط چه مقيد بقيد ايشان نموده و از كتب معتبره لغات و قوانين ظاهر ميگردد كه لفظ اين در فارسی از جمله اسماء اشاره است بقريب پس از فحوای اين كلام معلوم و مفهوم شد كه اطفال زمانه سابق با آبا و اجداد جناب معدن الفواضل چنين كلمات لاطائل يا دنميداد ند بلی محض اطفال اين زمان بجناب عمدة الاقران يا دميد هند و جناب الاكرام بمتابعت و پيروی آنها خزانه غيبت اند و قيد و تقليد و تاسی اطفال صفحه قرطاس را چون نامه اعمال خويش

سیاه نموده با وجودیکه طفل ابجد خوان هم میداند که در شریعت غرای محمدی صلی الله علیه و آله و سلم
احدی قول اطفال مناطی ندارد بلکه گذشته ازین قول بعض کبار هم که از اهل خبره نباشند
بل قول اهل خبره هم که از عدول و ثقات نباشند از پایهٔ اعتبار و درجهٔ اعتماد ساقط است
چه جای اطفال سبحان الله مقولهٔ جناب شما تماشا کردنیست که چون دلیل بر کلام
خویش نداشتید ناچار دست بدامن اطفال زدید و تمسک بگفتار آنها جستید
دیده و دانسته فضیلت خود را بباد فنا چون هباء منثورا دادید که با مثال چنین
هفوات و طامات لب کشودید راست گفته اند صاحب الغرض اعمی و لو کان
بصیرا قولهٔ محمد علی نام اقول از فقرهٔ مزبور بوی بغض و عناد ظاهر است زیرا که
اسم والد ماجدم همچنانکه در امصار و اعصار معروف و مشهور و در السنهٔ خاص و عام مذکور است
بزرگی تا نرهٔ حسدت بکائی کشیده که از اظهار کمال ظاهریش نیز کوتاهی آن در افواه
عالم مذکور بل از هر زبان تا خاک عرب و عجم مشهور است اغماض نمودید چه خوش گفته در همچو مقام
سعدی شیرازی ؎ حسود لعین با همان لحظه سوخت ؎ حسود لعین با همان لحظه سوخت
قولهٔ در سمورهٔ بسنی ادعای سیادت کرد اقول بر همه کس واضح و روشن است که والد ماجدم
در عتبات عالیات ابراز سیادت خود نموده اند در سمورهٔ بسنی و تفصیل و تشریح این مقال
و تبیین و توضیح این اجمال بدینمنوال است که والد ماجدم در عنفوان جوانی از کشمیر بنیت زیارت
بند عمض باشتیاق حصول زیارات عتبات عرش درجات فرموده و در اندک مدتی موفق
بنیل مقصود بتوفیق حضرت معبود گردیده بشرف استانبوسی مشاهد شریفه و مراقد منیفه

ابداء طایرین خود مشرف گشته بل مدت ده سال تقریباً در اصفهان مینوشان مجاورت نموده و در
همانجا اظهار ابراز سیادت خود کرده و جمعی از اهل بلدش که مجاور آنجا بودند بحضور علم التقی
حضرت مقدس نجفی جناب الشیخ مرتضی الانصاری رحمه الله الباری و عالم ربانی فقیه صمدانی جناب
الشیخ زین العابدین المازندرانی دام ظله العالی علی رؤس الاعالی و الادانی ادای شهادت
نموده و ایشان شجرهٔ مبارکه آنجناب را از دستخط و مهر شریف خود شان مزین فرمودند بعد از آن بمشهد
اقدس رضویه علیه آلاف التحیة رفته پس از حصول شرف زیارت جد امجدش به بندر سمورهٔ بسنی مدة بقصد
رحل اقامت انداخته در آنجا هم کسانیکه از لحظ اش مطلع بودند و سینهٔ خود شان از شائبهٔ کینهٔ مزوره
میداشتند در حضور جناب العلم العلامة و المحقق المدقق النحریر الفقیه المؤید و السید المسدد استاذنا
السید محمد الموسوی التستری ادام الله بقاه صاحب النوری ادای شهادت نموده و جناب ایشان
مهر و دستخط فرمودند پس از انقضای چند سال زبدة الکتاب محمد جواد کشمیری ملقب به پنزو یعنی همین
بنوادای مشار مشهور بود هم پیشه با هم پیشه و دشمن ثابت از حسد خود نموده و بهر کس و ناکس گفته که
میرزا محمد علی خوشنویس سید نیست و پدرش آخوند قاسم جو صاحب خوشنویس انکار سیادت میکند تا آنکه
مزخرفاتش رفته رفته بسمع شریف والد ماجدم رسیده پس والد ماجدم در کشمیر بخدمت والد ماجدش بمقولهٔ
پنزوی دریده دهن نوشته چند مرحوم که از بدزبانی و زمانهٔ خود بوده و آخوند ملا محمد رحمه الله الخالق
العباد در عبارتی که بر شجرهٔ ماعلی فرموده آن مرحوم را بدین الفاظ ستوده و دعا متقیا لا
ینفق قط بالکذب انکار آن نموده و حسب و نسب خود و اسماء بعض از آباء کرامش بر طبق
مرقوم فرموده قاسم بن کاظم بن رحمت الله از نسوی که از بلدهٔ قم بکشمیر تشریف آورده و مدتی در کشمیر سکونت

بمشهد رضویه رفته و در آنجا رحلت کرده پسرش سید کاظم را عموی مرحوم تارخانی ناه و پوری بسبب
قرابت دوری متبنی کرده بواسطه آن مشهور میان عوام بکاظم شاه جو گشته خلاصه پس از آن بنزدیکی
بی شرم بیحیا و عامی استاد قدیم اسلافان نموده والد ماجدم من باب اتمام الحجه بنقل قرطاس
صداقت اساس که از اسلافان در زاویه بیوت بلعاب عنکبوت فرسوده و فرتوت موجود و از
تاخت و تاراج اهل تغلب و نفاق محفوظ و از مواهیر قضات فخام و سادات عظام و مومنین کرام
آنزمان مختوم و در برگه آنها اسامی آباء و اجداد ما بلفظ سید و شاه مسطور بود از پیش والد ماجدش
طلبانیده و نشان داده نقلش بمطابقه اصل حاکم و کاست گرفته ارسال خدمت جد مرحوم نموده
اعلام احقر نیز بسیاحت المستطاب السید حسین سلمه الله الوهاب بمصداق قصه زمین بر سر زمین
در مولد و موطن و مسکن و منشاء آباء و اجداد خود یعنی شهر کشمیر کاغذی در سلک نموده و جمعی سادات
و مومنین که خبر و اطلاع داشتند ادای شهادت دادند بعده همه سجلات قدیمه و جدیده از نظر انور
فیض منظر جناب مستطاب قدسی القاب کرو بی انتساب عمدة العلماء الاعلام زبدة الفضلاء الکرام
نخبة الکلام الفخام آخوند ملا محمد جواد حشره الله مع ائمة اهل الرشاد که پایه شان بمنزله بود که تمام
اهل ولایت کشمیر از صغیر و کبیر بایشان وثوق تام و اعتقاد و اعتماد بالاکلام داشتند بلکه بسمع
رسیده وقتی آن مرحوم مرحوم شد با جنازه آن مبرور ازدحام کثیر از غنی و فقیر بر نا و پیر بعضی
سینه و بعضی بر سر پا و بعضی گریه کنان و بعضی نوحه زنان و بعضی نوحه خوانان بودند بلکه بکرات و
مرات این فقرات نوحه میخواندند ؎ یو تهو اماه پیدا گیژم بها کالا ؎ و نیز بنا سیهون چه آنی
گذرانیدند و مدت مدیدی که اوقات بسختی آن مغفور بودند آخر الامر جناب ایشان از دستخط شریف

و خاتم منیف خود مزین و مرین فرمودند بعده با نزاس الادباء و مصباح الفضلاء جناب المولوی مصطفی صاحب
سلمه الله الغالب الوهاب که بعض مکتوبات عربیه و فارسیه آن یگانه زمانه را در این سال که بحسن اتفاق
گذرم بکشمیر افتاده دیدم جناب ایشان منسان زمان و سحبان اوان میباشند و گوی فصاحت
از میدان بلاغت و فروغت از بیدان فصاحت بیزوی ملاحت ربوده اند من احقر را کجا یارای آنکه شمه از اوصاف
کمالات آن قدوسی صفات بتحریر در آرم و نیز فرزند ارجمند ثمن یعنی جناب مستطاب مجد مآب
ملائک قباب دینانت انتساب العالم الفاضل و النحریر الکامل الفهامه من بعض علماء الثبات باقامة الحجة
و البرهان جناب المولوی حیدر علی سلمه الله بلطفه الخفی و الجلی و بخط و مهر خود نشان نمودند پس از آنکه جناب
شرافت نصاب غرة محاسن ایام فخر فضلاء الانام مروج الشریعة موارج الطریقة محیی السنة میت البدعة
راس الاعاظم اساس الاشراف الاکارم ابو المحاسن و المکارم الصالح الموتمن مولانا الحاج السید ابو الحسن
المدعو بابو صاحب قبله مدظله و بعضی از علماء کلهنو مثل عمدة العلماء و زبدة الفقهاء جناب السید مصطفی
المدعو بمیر آقا و ملاذ العلماء جناب السید ابو الحسن المدعو بنجن صاحب و نخبة الفضلاء
جناب المولوی السید ناصر حسین ابقاهم الله الملک العلام بقاء الغیالی و الایام مهر و دستخط فرمودند
چنانچه مواهیر و دستخط همه شان بر شجرات موجود داریم و اهجاه و الاسفاه از فطانت
و ذکاوت جناب شما که نسب سیادت مآب محض اینکه دو نفر از اسلاف را عوام کالانعام از
روی بیخبری و عدم توجهی بشاه جیو یا جیو تنها گفته باشند روایت کرده شود و حالانکه بسیاری
از سادات عالیدرجات در زمانه ماضی و حال بلقب شیخ و امیر و جیو و خان و جان و میر و شاه
بوده و میباشند و صدق این کلام بر صاحبان انصاف و تارکان جدال و اعتساف

نظاره کنندگان کتب تواریخ و انساب از آفتاب عالم تاب روشن تر است و میخواستم که
بجهة اطمینان قلب جناب قدری از آن بطور نمونه بنگارم لکن چه کنم که در سفرم و کتب حاضر ندارم
المجبور معذور والعذر عند کرام الناس مقبول و قطع نظر از همه اینها میگویم
که از عبارت و آثار جماهیر مشاهیر مستفاد و محققین ماضین و موجودین مستفاد میگردد که سیادت
ثابت میشود بچند وجه ۱ بمجرد دعوی بلا معارض و یکرب بشهادت عدلین ج
بشیاع و استفاضه د باشتهار در بلد خود ه بظن متاخم بعلم چنانچه درین اعصار
استفتاء از علماء ما کردند و حضرات جواب قریب بهمین مضمون تحریر فرمودند تفصیل آن
بطول می انجامد ان شئت فارجع الی رسالة السادة وفصل الخطاب
ـــ من بسر منزل عنقا نه بخود بردم راه ؛ قطع این مرحله با مرغ سلیمان کردم ؛ اکنون
نمیدانم که بزعم جناب شما بچه دلیل سیادت ثابت میشود تا بر شته تحریر و بسلک تقریر آورده شود
و حالانکه بدلائل قاطعه ساطعه شرعیه سیادت ما بحد ثبوت رسیده و منکران آن غافل از
جاده شرع انور و از اقوال و آرای علما بیخبر میباشد ـــ ترسم که بکعبه نرسی ای اعرابی
کین ره که تو میروی بترکستان است ؛ زیرا که جمع کثیر و جم غفیر از علماء و سادات مومنین
ساکنه کشمیر شهادت بر سیادت ما داده اند و مهر و خط کرده اند خصوصا قدوة المحققین
زبدة المدققین راس اعلام العاملین جناب آخوند ملا محمد جواد اعلی الله قدره فی اعلی علیین
که آباء و جد اشریعت مدار کشمیر و نواحی و اقصای آن و واقف خاندانهای سادات
بلد مذکور تفصیلا بوده اند بعد از کمال تحقیق و تفتیش تصدیق سیادت ما نموده اند چنانچه

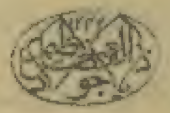
همه کواغذات قدیمه و سندات جدیده موجود میباشد و حال آنکه هر صاحب بصیرتی که فی الجمله بهره
از سواد داشته باشد میداند که در انساب بکار شهادت اهل خبره بلدیه علماء ملکیه خود میباشد
پس انکار شما بمکابره فرعونی و جهل ابو جهلی می ماند ولبعضهم اقول ـــ باکوری باطن
چه کند دیده ظاهر ؛ نرگس همه چشم آمد و بینا شدنی نیست ؛ گر نه بیند بروز شپره چشم
چشمه آفتاب را چه گناه قوله اما بر چند پدر و برادرش نوشتند که اشیه بیتم الخ اقول سابقا تحریر الد
ماجدش را نوشتم اکنون نمیخواستم که احوال برادرش بنویسم و روی در و جگر را سیاه سازم اما نمیدانم که جناب
جواب آب از برادرش کدام یکی مراد گرفته اید زیرا که والد ماجدم سه برادر دارد قوله در مبنی نیز آمده مشهور بود اقول
آری نزد قائل القول که محمد جواد پنزه باشد مشهور بود نه نزد دیگران چنانچه پیش ازین شطری از قصه
مذکور شد قوله و کسانیکه از مردم کشمیر او را نشناختند الخ اقول شاید جناب صاحب تا کنون آیه مبارکه لعنة
الله علی القوم الکاذبین را ندیده و نخوانده و نشنیده باشید که چنین
دروغ بیفروغ میبافید و شرم از داور داد گر و پیشور نامور نمیکنید الحمد لله تا هنوز مردم
کشمیر از کهین و مهین که در مبنی میباشند بغایت اخلاص با حضرت والد المعظم سلمه الله العلی
الاعظم معاشرت و محالست دارند بلکه از همه بیشتر تعظیم و تکریمش میکنند و مخدوم و مطاعش
میشمارند و جناب فطانت مآب از روی مکابره و قضیه معکوسه نگارش نموده اند ع
آفرین آفرین جزاک الله قوله عجب است که اول تا زمانی بمحمد علی مشهور بود اقول
همچنانکه جناب شما بزعم باطل و فهم لاطائل خود ارقام و ارتسام فرموده اید مشهور نبوده و نیست
و بفرض اولی این موجب طعن و باعث سلب سیادت نمیشود چه اغلب سادات

والقبی مشهور میباشند که نام اصلی و سیادت ایشان معلوم نمیشود و مثل اینکه فی زماننا هذا
حامی الاسلام مروج الشریعت و الاحکام الصالح المؤتمن جناب الحاج السید ابو الحسن
سلمه الله الملک الرحمن با بو صاحب و ملاذ العلماء جناب السید ابو الحسن صاحب لکهنوی
ادام الله القوی به بهجهن صاحب معروف و مشهور اند و حالا که والد ماجدم میرزا محمد علی
خوشنویس مشهور بعهد میباشد و از کتب معتبره لغات چون غیاث ظاهر میگردد
که لفظ میرزا ابتدا معروف بیشتر از القاب شهزادگان بود و حالا بر سردار زادگان استعمال
کنند و در دار الایمان ایران حفت بالامن و الامان بر سادات اطلاق نمایند غالبا
و راس المدققین اساس المحققین خاتم المفسرین جناب الحاج السید ابو القاسم الرضوی
اللاهوری سلمه الله الباری در رساله السادة فرموده که در عتبات و ایران سید را
میرزا میگویند چون حجة الاسلام میرزا و حجة الاسلام میرزا علی نقی و میرزا ابو القاسم انتهی
قوله و بعد آیا بچه خیال دعوای سیادت نمود **اقول** **العجب من غفلة**
الفاضل القائل بهذه الکلمات التی تضحک منها الثکلی نمیدانم
بار خدایا که بچه خیال سادات رایج مسکون را بر از و اعلام سیادت خود مینمایند
و بکدام گمان فاضل مخاطب اظهار سیادت خویش میکند **جوابکم جوابنا** و آنچه دیگر
نیز داشتم که **خوفا للاطالة** نگاشتم و اکنون بر تحریرات علماء کشمیر که فاضل
مخاطب هم علی الظاهر ایشان را مسلم و از اهل خبره بلد میداند بل از اقوای مؤیدین خود
میشمارد اقتصار و اختصار میرود و اینک سواد و خط خاص فیض اختصاص احدی الاحاد

جناب

جناب اخی مولانا محمد جواد رحمه الله المنشی المواد

قد شهد جماعة من المؤمنین بان جد هذا الجلیل قد توفی ابواه فی
صغر سنه و ربّاه رجل غیرهما انتهی الی ان بلغ اشده و لم یکن یعلم انه من
السادات حتی اخبره بعض الثقات بانک سید فلا تطلب الخمس و تأخذه
و کان قد منعه من الطلب و الاخذ الاستحیاء و لم یکن معتبرا بل ذو مکنة
بقدر القوت الی ان استمر حاله و حال ولده علی ذلک المنوال و لم یتحمل احد
منهم ذل السؤال و کان ابنه هذا الذی ذکر فی المتن و رعا متقیا لم یتفوه
قط بالکذب فاذعی لنفسه و لمن سلف عنه السیادة و ارانا فی ذلک
التجلدات المرقومة قبل هذا بثمانین سنة و قد کتب فیها اسماءهم بوصف السیادة
و لما کان حمل قول المسلم و فعله علی الصحة من شریعة الاسلام و ثبت نسبه
عند العلماء الاعلام و المجتهدین العظام ما دام الله وجودهم ببقاء اللیالی و
الایام اذ شهد عندهم من بلدنا من اغرب و لبس مدة فی المشاهد المشرفة
بصحة نسبه و رأینا ما حکم به هؤلاء الکرام لم یبق لنا فی ذلک ریب و لا
شک و انا احقر العباد جواد ۹



و خط شریف جناب مولوی مصطفی حسن صاحب الله و کفی

الإنحراف والعدول عن عماد الثقات والعدول من تشكيك واحد
من اولاد البتول شفيعة يوم مهول يوجب الحرمان من شفاعة الرسول صلى
الله عليه واله ما ترتبت الفروع على الاصول فطوبى لمن اكرم ذريته
ليأمن به حين يفزع المرء ويهول

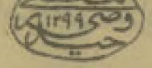
ايضا وسخط ثانى فاضل مزبور

انى لما رايت اسم من سلف من مترقبى هذا القرطاس منعوتا بوصف
السيادت فى عدة من التجلات والاطراس وقدانى على تحريرها من الاعواز
تسعون من غير الالتباس وما شهد على طبق دعوهم المعمرون فى المشاهد
المشرفة من بلدنا عند اجلة الناس اعنى المجتهدين الذين كل واحد منهم
لحصن الدين اساس كثر الله امثالهم بحرمة المطهرين عن الارجاس فحكموا
بحقهم ثمة وهنا ختم على استشهادهم المولى العلامة عتى الامجد الذى
كان فى روعه بحيث غيره اليه لا يقاس طيب الله مضجعه من الارداس
بعد ما حقق امرهم من اهل هذه البلدة شرفا بها والادناس يكفى لهم ذلك عند
الاكياس وبعد تحقق انتسابهم الى ثامن الائمة صلوات الله عليهم ما يقتضى
الفصول اثر الاجناس الشاك المتردد فيهم والهاتك بهم يلقى فى التعيير نكس

الراس صاديا من زلال الشفاعت قانطا فى الياس فطوبى لمن وصل
السادة وبذل عليهم ما فى يده والاكياس ليسقيه الشفيع المشفع
من سلسال الشفاعت بالذين فضلا عن الكاس خزرها مصطفى بن
العباس تجاوز الله عن سيئاته حيث يتشاغل الخلق بالانفاس

وسخط مبارك جناب مولوى حيدر على صانه الله الولى

لا يقدر احد ولا يطيق على شئ ازيد من هذا التحقيق المثبت المندرج
فى هذا التهميق وهو احرى بالتوثيق واجدر بالتصديق والله ولى التوفيق
افقر خلق الله العلى حيدر على عفى عنه



ايضا وسخط ثانى فاضل مذكور

باسمه سبحانه رايت ما حوى عليه هذا الكتاب فى عدة من التحائف المحررة
عند مترقبيه بالالقاب حسبهم وكفاهم فى هذا الباب ما حرر فيها
المجتهدون والعلماء الالباب كالمولى العم الامجد المستطاب عليه رضوان
الله الملك الوهاب وتحريرهم بلا ميزية حق ظاهرا والصواب فيه مختفى على

بعضها وحرّرت فيها انّ بعد ذلك التهتك بهم والازدراء بشأنهم يوجب سخط رب الارباب ويؤدّي الى الخزي في يوم المآب ثم الله جل شانه هو العالم بالصواب

مصطفی وصی ۱۲۹۹ حسین

وسخط اقدس فاضل مؤتمن جناب الحاج السيد ابو الحسن المدعو بابو صاحب قبله

باسمه سبحانه لاشك ان المرجع في امثال هذا الامر من يوثق به من اهل تلك البلاد من الصلحاء الامجاد والعلماء الاطواد وقد تشرفت بمطالعة ما كتبه المولى الاجل العماد الذي كان مرجعا للعباد وكهفا للحاضر والباد مولانا محمد جواد قدس سره وقد كتب بعد الفحص والتنقيد ما ليس عليه مزيد فحصل الاطمينان بما كتبه ذلك العالم المجيد والفاضل المجيد احله الله من الجنان بقصر مشيد

لا اله الا الله القوي ۱۲۸۹
عبده ابو الحسن محمد بن
علي بن صفدر الرضوي

این بود نقول تصدیقات که صرف از برای اسکان خاطر لجاجت آثر واطفاء شعلهٔ جوالهٔ حسد فاضل ماهر اتفاق بیاض افتاد وما علی الرسول الا البلاغ

نه هر جای مرکب توان تاختن ، که جاها سپر باید انداختن

حزوتها بالارتجال مع قلة الفرصة وضيق المجال وانا اقل الطلاب

علي نقي الرضوي الحائري

غفر الله يوم الجزا ما في

۲۵

شهر شوال سنه ۱۳۰۷ من الهجرة النبوية عليه آلاف التحية

نقل استفتاء

والدما جدم از سرکار حجة الاسلام اعلم العلماء الاعلام ظل الله على العالمين ونائب حجة الله على اهل السموات والارضين فخر الشيعة تاج الشريعة مولانا الحاج ميرزا محمد حسن الحسيني الشيرازي النجفي متع الله المسلمين بطول بقائه الى يوم الدين

س ودر حق سادات معروف بقبیلهٔ رضویه که در ین زمان شخص معروف عالم وفاضل زبان طعن وتشنیع بر سادات رضویه کشوده قدح در نسب ایشان میکند ومیگوید که حضرت موسی المبرقع پسر حضرت امام محمد تقی معاذ الله شارب الخمر بوده بلکه از علما نقل کرده وشهرت داده بلکه در موعظهٔ خود اصرار برین کلام دارد که این قوم مشهور که معروف بصحیح النسب اند رضوی چنین نیست بلکه امر بالعکس است یعنی کسانیکه بمر مشهور بشک شده اند صحیح النسب اند

بعضی از مریدان و توابعان عالم مذکور اظهار کرده اند که قباحت نسب این است که سید محمد
اعرج که پسرزاده موسی المبرقع است زنش با وی سازش کار
نبوده اولاد غیر را باو معاذ الله ملحق میکرد و حواله
بشجرة الاولیا و تذکرة الائمه و مجلد
دوازدهم بحار میکند بتحقیق حقیقت
حال را بیان فرمائید بینوا
توجروا

ج

غلط
میکند باین
خرافات و اباطیل
نباید اعتنا کرد بلکه این کلمات موجب
استحقاق حد است

عبد الحسین الحسینی محمد